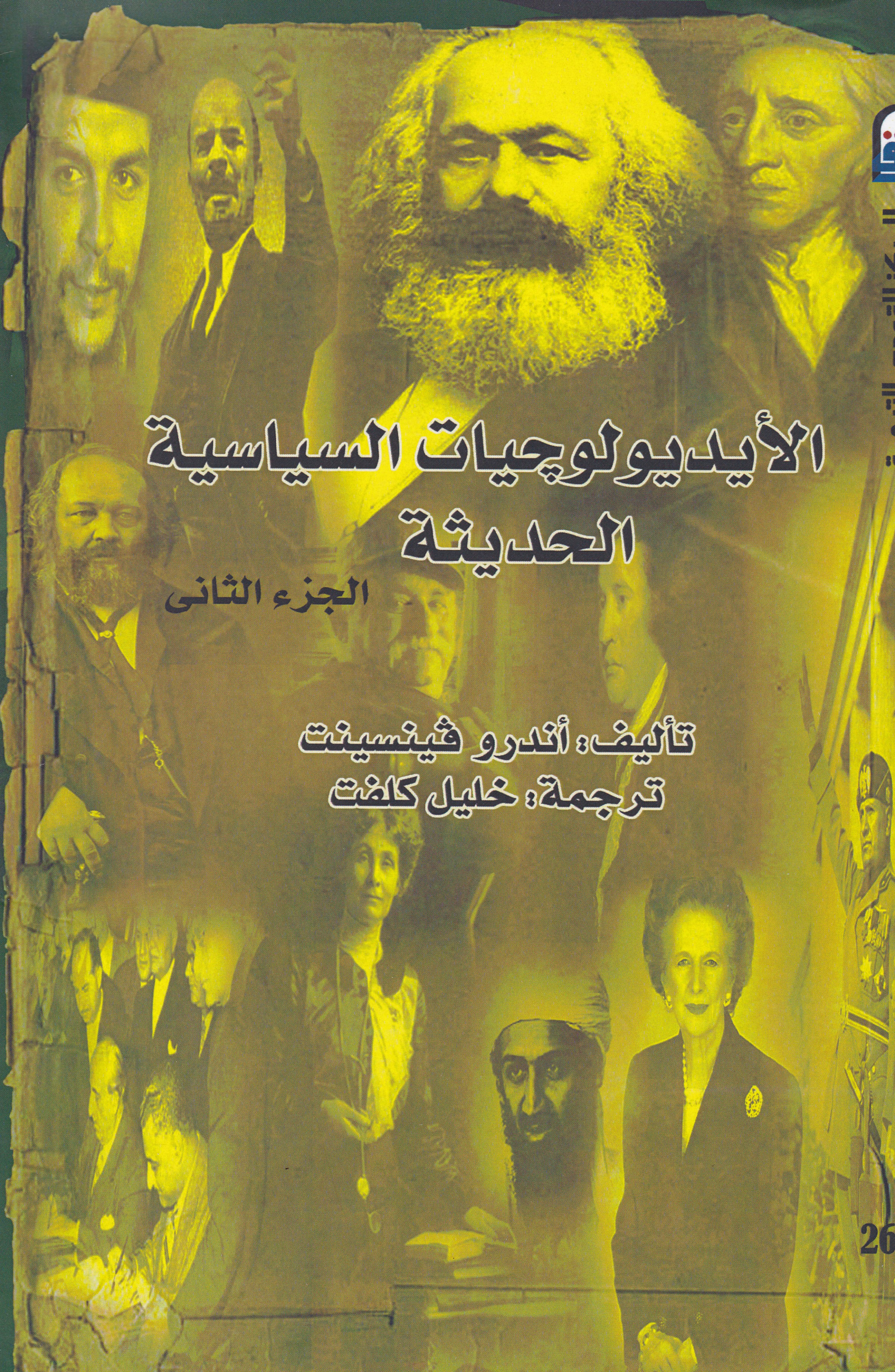


الأيديولوچيات السياسية الحديثة

الجزء الثانى

تأليف: أندرو ڤينسينت

ترجمة: خليل كلفت

26

الأيديولوجيات السياسية الحديثة

(الجزء الثانى)

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2640
- الأيديولوجيات السياسية الحديثة (الجزء الثانى)
- أندرو ڤينسينت
- خليل كلفت
- الطبعة الأولى 2017

هذه ترجمة كتاب:
Modern Political Ideologies, 3rd edition
By: Andrew Vincent
This third edition first published 2010

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الأيديولوجيات السياسية الحديثة

(الجزء الثاني)

تأليف : أندرو فينسينت

ترجمة : خليل كلفت

2017

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

فنسنت، أندرو، ١٩٥٠ - ٢٠٠٨
الأيديولوجيات السياسية الحديثـة ج ٢، تـأليف أندروفنـسنت؛
ترجمة: خليل كلفت؛
ط ١ ـ القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٧
٣٥٢ ص، ٢٤ سم
١ـ السياسية ، نظريات
(أ) كلفت ، خليل (مترجم)
(ب) العنوان ٣٢٠,٠١

رقم الإيداع ٧١٥١ / ٢٠١٦
الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 – 977- 92 - 0603 - 9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الفصل السابع: النسوية	7
جذور الفكر النسوى	13
طبيعة النسوية	22
الجنس والنوع	40
طبيعة الاضطهاد والإخضاع	50
المساواة والاختلاف	54
الشخصيّ بوصفه السياسى	61
الخلاصة	66
هوامش الفصل السابع	74
الفصل الثامن: الإيكولوچية	79
جذور الفكر الإيكولوچى	82
طبيعة الإيكولوچيا	92
الطبيعة والطبيعة البشرية	103
البُعْد السياسى للإيكولوچيَّة	108
اقتصاديات جديدة؟	121
خلاصة	131
هوامش الفصل الثامن	135

الفصل التاسع: القومية/ الأُمَّتِيَّة 143
جذور الفكر القومى 149
طبيعة القومية 159
الطبيعة البشرية 168
اللغات والأمم 176
الدول الأمم 186
الاقتصاد القومى 194
خلاصة 203
هوامش الفصل التاسع 209
الفصل العاشر: الأصولية 221
جذور الأصولية 226
طبيعة الأصولية 235
السياسة والدين 241
الطبيعة البشرية والحداثة 253
سياسة الأصولية 259
الأصولية والاقتصاد 272
خلاصة 278
هوامش الفصل العاشر 281
الفصل الحادى عشر: الأيقونات وهدم الأيقونات 289
مسرد المصطلحات........ 293
بيبليوجرافيا 318

الفصل السابع

النسوية

على العكس من أيديولوچيات أخرى بعينها – على سبيل المثال، المحافَظة أو اللِّيبرالية – تُسبِّب كلمة Feminism (النسوية) قليلا من المشكلات الإيتيمولوچية(*) etymological نظرا لأن معناها البديهى شفاف نسبيا. وتدل هذه الكلمة، بمعناها الأبسط، على استقصاء وفهم التمييز ضد النساء واضطهادهن وبالتالى محاولة إلغاء مثل هذه السيطرة وعلى هذا النحو تنمية دور النساء وتحرُّرهن فى كل المجالات. وحتى هذه الفكرة الأساسية كان بوسعها أن تظلّ تسبب قدرا كبيرا من الجدال والنقد، جزئيا بسبب رسالتها التقدمية التحررية. على أن مجموعة مختلفة من المشكلات مرتبطة بالنسوية تتعلق بالهوية الواعية بالذات المتحركة. وهذه المشكلات التى سنتناولها بإيجاز فى الصفحات التالية، يمكن أن ترجع جزئيا إلى واقع أن النسوية قد تحركت عبر مجموعة معقدة من المجادلات المتشابكة مع أيديولوچيات أخرى، مثل الماركسية والليبرالية. بالإضافة إلى أن الكثير من هذه المجالات قد تغيَّر بصورة ملحوظة على مدى العقود الأربعة الأخيرة. ولدينا الآن حتى ظاهرة ما بعد النسوية postfeminism الأكثر إلغازا، وهى اللفظة التى جرى نَحْتُها لمجموعة من الأسباب. وفى رأى البعض، على سبيل المثال، صار مفهوم نوع الجنسيْن gender أو الطابع الجنسى sexuality اتجاها سائدا فى المجادلات السياسية إلى حد أنه لم تَعُدْ هناك تقريبا حاجة إلى

(*) الإيتيمولوجيا etymology: دراسة أصل الكلمات وتطور معانيها عبر التاريخ – المترجم.

أيديولوچيا نسوية قوية – وهذه فكرة ما كان يمكن أن تكون قابلة للتفكير حتى في منتصف تسعينيات القرن العشرين. كذلك فإن الكثيرين ممن شاركوا في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين في برامج الدراسات النسوية صاروا يشغلون الآن مراكز رئيسية في النفوذ والسلطة في الوكالات العامة والإدارات الحكومية. ولا يعني هذا أن قضايا نوع الجنسين قد جرى حلُّها – بالعكس – غير أن طبيعة الجدال قد تغيرت في الواقع من حيث خصائصها. وعلى سبيل المثال، سيكون من الصعب في سياق أمريكي أو أوروبي إدارة جدال ناجح في السياسة بشأن المواطنة، والتوظيف، والمساواة، وما إلى ذلك، حيثما لم يتمّ دمج نوع الجنسين فيها باعتباره بُعْدًا أساسيا.

على أن دراسة النسوية ما تزال موضوعا للتفكير العميق المكثف، غير أن المجادلات تغيرت الآن إلى حد ما من حيث بؤرة تركيزها منذ ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين(١). وتبقى النسوية حركة ذات توجُّه نضاليّ/عمليّ بصورة عميقة. ويظلّ هذا المظهر النضالي/العملي على مستوى ما فريدا نسبيا، لأن التحدي الذي يمثله لا يكون فقط على المستوى الأكاديمي أو السياسي، بل هو موجَّه أيضا نحو معتقدات يجري اعتناقها بعمق بشأن الطابع الخاص لمجتمعنا، ونماذجنا الفكريَة، وأجسامنا، وعلاقاتنا الشخصية والأكثر حميمية. وفي حالة نسويات feminists حديثات بارزات مثل جوديث بتلر Judith Butler، يبقى هذا التحدي أساسيا (Butler 1997 and 2004). وقد نفذ هذا النقد المحايث إلى كل مجال: كل أبعاد الإبداع الفني. والعلوم الاجتماعية، والإنسانيات، والعلوم الطبيعية. وبالفعل فما يزال البعض يؤكدون أنه يهزّ استقرار أسس الثقافة الغربية. غير أن النسوية، من نواحٍ أخرى، ظلت مع هذا أيديولوچيا ناجحة بصورة ملحوظة كما أن منجزاتها لصالح النساء في مجال السياسة ينبغي في آن معا الإقرار بها وفي بعض الحالات الاحتفاء بها عن حق.

وفيما يتعلق بتاريخ النسوية على مدى العقود الأربعة السابقة كان هناك، فى بعض الأحيان، طابع منعزل إلى حد ما لبعض المساهمات النظرية. وبدا أن كثيرا من الكاتبات النسويات والمجلات، والصحف، خلال ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن العشرين، تخاطب نسويات أخريات فقط أو حتى النساء بوجه عام. وكان هناك مع هذا، منطق متماسك تماما يفعل فعله داخل هذه العزلة الظاهرة. ووفقا للُّغة الأيديولوچية لذلك الزمن فإنه إذا كان الرجال هم المشكلة، وإذا كان فى مصلحتهم أن يقمعوا النساء، فلماذا تتمّ مخاطبة الرجال بأىّ شيء أو إعارة أىّ انتباه إلا بصورة عدائية إلى كتاباتهم؛ فالرجال، حسب وجهة النظر هذه، إما أنهم لن يفهموا وإما أنهم يحاولون تدمير النساء، عن وعى أو عن غير وعى. وإذا كانت هذه اللغة (التى تشمل اللغات الاصطلاحية لمختلف الفروع الأكاديمية) قد جَسَّدَتْ أشكالا مرهفة من الطاقة الجنسية والسيطرة، فكيف يمكن حقا مخاطبة الرجال؟ وإذا كانت المرأة النسوية حاولت التعبير عن وجهة نظرها فى مثل تلك اللغة فإنها تكون قد أقرت بخضوعها هى وتكون قد خسرت المناظرة من أوّل كلمة (Spender 1980). وكانت لهذه النظرة نظائر مع موقف كثير من اللادولتيِّين–السينديكاليِّين، واللادولتيِّين، والمفكرين العضويِّين الجرامشيِّين بشأن مسألة اللغة، والفكر، والاضطهاد. وكانت الفكرة الأكثر عمومية لهذه المجموعات الأخيرة هى أن العمال أو الفلاحين بحاجة إلى تطوير برامجهم التعليمية وأشكال فكرهم. وحالما جرى تبنِّى نماذج منهجية من الفكر البرچوازى، جرت تقريبا خسارة المناظرة والثورة. والواقع، كما أكد جرامشى، أنه يجب على البروليتاريِّين أن يسعوا إلى السلطة الهيمنية حتى داخل المعايير المعتمدة للُّغة والإدراك العام. وبصورة مماثلة. قاومت النساء الثيمات القضيبية Phallic البطريركية الهيمنية داخل اللغة والإدراك العام. وكانت توجد هنا أيضا أسباب لتطوير شكل جديد من الخطاب النسوى، وهى نقطة سنعود إليها. وتمثلت قضية متصلة هنا ببعض نسويات ثمانينيات القرن العشرين فى واقع أن النساء عانَيْنَ من كثير من المشكلات والصدمات،

والمصاعب، مثل الولادة، والحيض، وبقية قضايا النساء. ولم يكن من الممكن أن يَفْهَمَهُنَّ الرجال تماما، وكانوا، حقا، يجعلون منهن مُحَرَّمات (تابوهات) فى كثير من الأحيان. وكانت مثل هذه القضايا جانبا من تجربة فريدة للنساء ولم يكن من الممكن أن يعانيها إلا نساء أخريات. غير أنه، وراء وجهات النظر هذه كان هناك اقتناع بأن النساء هُنّ على السواء فريدات ويملكن طبيعة أساسية وشاملة. وقامت كاتبات نسويات أخريات بتفنيد هذه القضية، مشيرات إلى الاختلافات فيما بين النساء بالإضافة إلى الطابع المركَّب من كلٍّ من الاختلاف والتماثل.

وتمثلت صعوبة أخرى مع الزعم الوجودى فيما يتعلق بالنساء (وعلى وجه الخصوص النسويات الراديكاليات فى سبعينيات القرن العشرين) فى أنه بدا فى كثير من الأحيان أن العالم يتوقع ببساطة نسوية راديكالية، وأن "الحقيقة" المستقبلية للتاريخ تكمن فى هذا الميدان. ولم تكن النسوية الراديكالية بحال من الأحوال بمفردها فى هذه الوجودية الغائية: معظم الأيديولوجيات الراديكالية عرفتْ إحساسا أوّليًّا بهدفها الميسيانى [الخلاصى] messianic. كما أنه نظرا لأن الرجال كانوا يتولون إلى وقت قريب نسبيا، كتابة الجانب الأكبر من التاريخ والفلسفة، كانت النسويات الراديكاليات ينظرن إلى مثل هذا العمل فى كثير من الأحيان على أنه مشكوك فيه بصورة جوهرية. ومع أنه كان من السهل تماما فَهْم التفكير الماثل وراء هذا الموقف فقد بدا إلى حدٍ ما أشبه بالمزاعم الماركسية المبتذلة من فترة الأممية الثانية بأن كل الفكر غير الماركسى أيديولوجيا برجوازية و "وَعْىٌ زائف" ويمكن تجاهله إلى حد كبير. وقد اتجه مثل هذا النوع من التفكير الراديكالى إلى الاضمحلال بنفس الطريقة التى اضمحلت بها النظرة الماركسية المبتذلة.

وفيما وراء الوصف المعمَّم دون شك لنسوية ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين الذى قدمناه منذ قليل – وكان تقريبا اهتماما باستقصاء اضطهاد النساء وفهمهن وتنميتهن – يصير فى الحال من الصعب جدا اقتراح تعريف أكثر

جوهرية لهذا التعبير. ويجب أن نشير هنا إلى أن بعض النسويات قد طرحن البحث عن أيّ تعريف كهذا، خاصة أولئك اللاتى بَحَثْنَ طابع اللغة ذاته، سواء من وجهة نظر ما بعد بنيوية poststructuralist أو بنيوية structural، أو بالتناوب، لأن أبعادا أخرى للمعرفة تمثل النموذج الأنثوى للفكر بصورة أوثق من صياغة المفاهيم العقلانية. وقد أكدت نسويات كثيرات ذوات إلهام بعد حداثىّ postmodernist أنه حتى التعارض الثنائى بين تعبيريْن مثل "أنثوىّ" féminine و "ذكورى" masculine مشكوك فيه، بقدر ما يقدِّمان حكاية كبرى grand narrative عن مفاهيم من المفترض أنها شاملة، هى فى الواقع تراكيب ثقافية ولغوية عالية النوعية. وفى أعقاب هجوم فوكو Foucault على مقولات فكر التنوير، وكما عبَّر أحد الكُتّاب: "يميل التحليل النسوى إلى النظر إلى التضادات الثنائية الغربية بين الذات والموضوع، العقل والجسد، الذهن والعاطفة... كلها بمعناها المتعلق بنوع الجنسين والتوافق المشبوه مع التقسيم الهيراركىّ للذكر والأنثى... كل هذه الأشياء وسائل تسلطة" (Aladjem 1991, 278; also Coole in Freeden ed. 2001; Butler 1990 and 2004; Lioyed 2007)[٢].

وإذا تركنا هذه المسألة جانبا الآن، يظل من الجلىّ، إذا جرى فحص تاريخ النسوية كحركة على مدى الأربعين سنة الأخيرة، أن النسوية كانت تمثل بكل وضوح عندئذ أفكارا كثيرة مختلفة وأحيانا متعارضة كليا. وارتبطت أشكال من النسوية بكلٍّ من ترويج العفة وإتاحة فرص العلاقات الجنسية الحرة، مدعومة بمنع الحمل المتوفر مجانا. وأيدت بعض النسويات علاقات غيرية (مع الجنس الآخر) heterosexual أكثر انفتاحا وأكثر حرية وأيدت أخريات اللّيسبية[*] lesbianism السياسة. واحتفى بعضهن باختلاف النساء وفرادتهن بينما ذهبت

(*) اللّيسبية lesbianism تعنى المثلية الجنسية بين النساء: نسبة إلى م يكن من الممكن أن يفهمهُجزيرة ليسبوس Lesbos موطن الشاعرة الإغريقية سافو Sappho – المترجم.

أخريات بعيدا إلى حد تـرويج الخنوثـة androgyny (خنوثـة hermaphroditism تطورية تقريبا). ونظرا للتفاسير التى جرى تقديمها لأيديولوجيات أخرى إلـى الآن فإن هذا التنوع الداخلى لا ينبغى أن يسبب دهشة كبيرة للقارئ. فقد اتَّصفت النسوية بنفس التشابك والازدواج فى قيمها الأساسية مثل أغلب الأيديولوجيات.

وينعكس هذا الالتباس فى كل التعريفات التى جرت محاولتها. ويتمثل أوسع مفهوم فى أن النسوية تنتهجها "أىّ مجموعة تحاول تغيير وضع النساء أو الأفكـار عن النساء" (Banks 1981, 3). وهذا يفتح الشبكة أوسع مما ينبغى فى نظر البعض، إذْ إنه يمكن أن يشمل أيضا المعادين للنسوية anti-feminists. وتكلم آخرون عن أن جوهر النسوية يتعلق بالوصول إلى "قيمة متساوية مع الرجال من حيث طبيعـتهم المشتركة كأشخاص أحرار" (Charvet 1982, 1). وهذا التعريف قريب من الفكـرة التى مؤداها أن النسوية تدور فى نهاية المطاف حول العدالـة الجنـسية. وتوجـد النسوية، وفقا لهذه القراءة، لتصحيح المظالم المنهجية التى عانتها النـساء بـسبب الجنس (Radcliffe–Richards 1982, 13–14; Nussbaum 1999a and 2001). وقـد ينظر البعض إلى هذا على أنه تضييق للبؤرة أكثر مما ينبغى ليغدو مفهوما ذا طابع قانونى شكلى. والنسوية، فى نظر آخرين، "نقد عام للعلاقات الاجتماعية للـسيطرة الجنسية والخضوع الجنسى" (Bouchier 1983, 2) أو "معارضـة لأىّ شـكل مـن أشكال التمييز الاجتماعى، أو الشخصى، أو الاقتصادى، الذى تعانيه النساء بـسبب جنسهن" (Randall 1991, 514). ومن شأن هذه التعريفات أن تُوَسِّع مصطلحات هذا النقد. وفى نظر كثيرات من النسويات، يحدث جانب كبير من أخبـث الاسـتغلال للنساء والسيطرة عليهن فى مجالات تحت سطح العلاقات الـسياسية والاقتـصادية الرسمية فى المجتمع. غير أن نسويات ما بعد بنيويات أحدث يقاومن هـذا الجهـد بكامله للتعريف باعتباره محاولة معيبة أخرى لميتا–حكاية metanarrative كبـرى، أىْ، محاولة تثبيت وإغلاق نَسَق للفكـر (Coole in Freeden ed. 2001, 160ff)[٣]. ولا توجد أىّ مُطْلَقات أو أُسُس صلبة للتعريف.

والواقع أن كثيرا من التعريفات التى أوردناها أعلاه تمثل خيوطا متمايزة تماما من الحركة النسوية ككل خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين. ورغم واقع أنه يوجد دافع أكثر عمومية وراء النسوية، يتعلق بتحسين أوضاع النساء ومقاومة الاضطهاد، هناك مدارس مختلفة للفكر النسوى تقدم تحليلات مختلفة جدا لهذه العملية.

جذور الفكر النسوى

ترتبط المجادلات حول جذور النسوية ارتباطا وثيقا بالمجادلات الأساسية بشأن الأيديولوجيات ذاتها، مع أنه يجدر بالملاحظة أن الكثير من هذه المجادلات التى دارت فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين قد تضاءلت أهميتها الآن إلى حد ما[٤]. وكانت هناك فى البداية حساسية ذات وزن بشأن مسألة الجذور التاريخية للحركة. ولأن الرجال كانوا يتولون الكتابة التاريخية ويسيطرون عليها، كان هناك قدر كبير من النقد لتهميش تاريخ النساء. وكان يجرى، فى هذا السياق، تأكيد أن النساء يكتب عنهن رجال، وأن الرجال يميلون إلى أن يكونوا، بصورة واعية أو غير واعية، منحازين لنوعهم بصورة منهجية. ولهذا فإنه كان ينبغى قيام النساء بإعادة اكتشاف تاريخ النساء من أجل النساء. وهذه الحساسية إزاء الجذور التاريخية، بالإضافة إلى واقع أن التاريخ ذاته كفرع معرفىّ يمكن النظر إليه على أنه جزء من النظام الذكورىّ البطريركىّ، جعل النساء الكاتبات فى البداية أكثر حساسية بكثير إزاء تفاسير الحركة النسوية[٥]. ومن نواحٍ عديدة تغيَّر الموقف الآن بصورة ملحوظة: صارت الحركة النسوية، منذ أوائل العقد الأول من القرن الحادى والعشرين الاتجاه السائد، مع أساس أكاديمى بالغ الرسوخ فى فرع التاريخ.

وثمة صعوبة أخرى حدثت فى العقود الأخيرة من القرن العشرين فى مسألة ما إذا كان أىّ اهتمام بقضايا النساء يُساوى أيديولوچيا نسوية. وقد تبدو هذه نقطة صغيرة، غير أنه كان يُنْظَر إليها على أنها مهمة. وهكذا كان هناك كثير من النساء والرجال الذين اهتموا بتناول النساء فى الأسرة، والتعليم، والعمل، والذين أيدوا المساواة التامة فى كل هذه المجالات، والذين كان يمكن أن يجدوا من الغريب أن يُسَمّوا نسويِّين. وبالإضافة إلى هذا، كان هناك عدد من النساء اللاتى نادَيْن بتغييرات فى المواقف إزاء النساء وطالبن بإصلاحات عملية: على سبيل المثال، مُصلحات بريطانيات فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مثل السيدةهمفرى وارد Mrs. Humphery Ward، أو أوكتاڤيا هيل Octavia Hill، أو بياتريس ويب Beatrice Webb. غير أنه سيكون من المفارقات التاريخية أن نُلَقِّبَهُنّ بأنهن نسويات. وكانت الاثنتان الأخيرتان، على سبيل المثال، حتى مُعادِيات لحق النساء فى الاقتراع.

وبصفة عامة، ينقسم الجدال الخاص بجذور الفكر والممارسة النسويَّيْن إلى أربع فئات. وتفترض الثلاث الأولى أن المفهوم يسبق الكلمة. وتؤكد الأولى، بالفعل، أن تاريخ النسوية يرجع إلى فجر الوعى البشرى. وكانت "مسألة النساء" دائما معنا. ذلك أن نفس الأنثى فريدة، وغير متغيرة، ومختلفة كليا عن الذكر. والواقع أن بعض النسويات أَشَرْنَ إلى أن الأنثى متفوقة على الذكر فى قدراتها الإيكولوچية الفطرية وأن تاريخ النوع البشرى قد ضل الطريق بطريقة كارثية بسبب سيطرة الذكور. وتؤكد سوزان جريڤِّين Susan Griffin، من وجهة نظر إيكولوچية–نسوية eco–feminist، أن النساء أقرب إلى الطبيعة من الرجال. وميزت هوية الأصوات الرئيسية لكتابها، Women and Nature[النساء والطبيعة]، على أنها "الجوقة الكبرى للمرأة والطبيعة، التى سوف تتضخم مع الزمن" (Griffin 1978, xvii)[٦]. وهذا المفهوم الأكثر لا تاريخية، والمستمد من عوالم الحدس البيولوچى،

والتحليل النفسى، والتأمل الدينى، والنماذج الأصلية اليونجية Jungian، لا ينبغى أن يعوقنا (also Daly 1984, ch. 2).

ورغم واقع أن البعض يلتفتون إلى الوراء إلى نسوية أفلاطون، تتمثل نقطة الأصل الثانية الأكثر اعتيادا فى أوائل العقد الأول من القرن الخامس عشر. ويجرى التركيز هنا على شخص كريستينا ده بيزان Christina de Pisan. ولعلنا نأخذ فى اعتبارنا، مع هذا، تحذير ديل سپيندر Dale Spender من أن "أىّ امرأة نختارها تقريبا باعتبارها 'بداية' ستكون لها سوالف" (Spender 1983, 33). وقد أنتجت كريستينا ده بيزان عملا وهو، Book of the city of the Ladies (1405)[كتاب مدينة السيدات]، الذى كتبت الأكاديميات النسويات عنه الكثير. وهناك جدل لم يُحسَم هنا يتعلق بما إذا كانت ده بيزان معنية بشيء يمكن أن يُسمَّى نسوية بصورة حقيقية. وبكلمات أخرى، هل تنطوى محاولتنا فرض الحالة الراهنة لفكرنا على الماضى على مفارقة (Hawkesworth 1988, 425–3; Brown–Grant 2003)؟ ويمكن أيضا طرح سؤال مماثل بشأن شخصية يجرى الاستشهاد بها كثيرا جدا من القرن السادس عشر باعتبارها المرحلة الثالثة للجذور – أفرا بين Aphra Behn (1640–1680)(*). وكانت شخصية دينامية وفقا لكل الآراء، واجتازت حياتها القصيرة نسبيا تجارب دراماتيكية. فقد شاركت فى تمرُّدٍ فى جزر الهند الغربية، وتجسَّستْ لبلاط تشارلز الثانى Charles II ضد الهولنديِّين، وكانت مؤلفة غزيرة الإنتاج، إذْ كتبتْ سبع عشرة مسرحية وثلاث عشرة رواية. كما يبدو أنها عززتْ بفعالية فكرة المساواة للنساء[٧].

وأخيرا، تمثلت نقطة الانطلاق الأكثر شعبية – وربما الأكثر صحة – لبحث نسوية أكثر وعيا بالذات فى أواخر القرن الثامن عشر، وبصفة خاصة كنتيجة مباشرة للثورة الفرنسية. ومثل أغلب الأيديولوجيات الأخرى، تجد النسوية الغربية

(*) تاريخ الوفاة ١٦٨٩ وليس 1680 كما جاء فى الأصل – المترجم.

جذورها هنا، رغم خطوط فكرية بعينها تسبق الثورة. وبطبيعة الحال فإن الحركة السياسية الحالية نتاجٌ أحدث كثيرا. وكان الحدث الأكثر مغزى لتاريخ الفكر النسوى فى فترة الثورة هو نشر كتاب مارى وولستونكرافت Mary Wollstonecraft: A Vindication of the Rights of Woman[دفاع عن حقوق المرأة]، فى 1792. وقد لاحظت ميريام كرامنيك Miriam Kramnick أن "مارى وولستونكرافت كانت النسوية الرئيسية الأولى، ويمثل "دفاع عن حقوق المرأة" ...، إعلان الاستقلال النسوى" (Kramnick introduction to Wollstonecraft 1985, 7; also Bryson 1992, 19ff; Tomalin 1992). وقد جرى الإقرار على نطاق واسع بهذا التفوق لـ مارى وولستونكرافت – التى قدمت أول عرض منهجى لمنظور نسوى – فى الفكر النسوى لأواخر القرن العشرين.

وإذا ركزنا انتباهنا على هذه الفترة الأخيرة، التى شهدت أغلب الإنتاج الغزير فى الكتابة النسوية، والتحريض السياسى، والوعى الذاتى، فإنه ينبغى الإشارة إلى عدد من التقسيمات الفرعية. والتقسيم الأكثر تقليدية بين موجتين: الموجة الأولى التى امتدت فى الفترة 1830–1920 والموجة الثانية من 1960 إلى الوقت الحاضر. وفى العادة يؤكد هذا التقسيم إلى فترات أن الفترة الفاصلة 1920–1960 كانت فترة من الركود النسبى. ولا تتبع كل الكاتبات النسائيات هذه التقسيم بدقة. ويجرى تقسيم الموجة الثانية فرعيا من جديد إلى طورين وحتى خمسة أطوار. وتؤكد بعض الكاتبات أن النسوية بعد الحداثية تمثل موجة ثالثة (Dietz 1985, 19; Coole in Freeden ed. 2001, 163ff).[٨]

وإذا تتبَّعْنا تفسير الموجتين الاثنتين الأكثر تقليدية، فإن خلفية الموجة الأولى تكمن فى منظور الحقوق الليبرالية الكلاسيكية والاستخدام الواسع الانتشار للُّغة اللوكية[*] فى أوائل القرن التاسع عشر. وكان لهذا المنظور تأثيره الأكثر مباشرة

(*) اللوكية: نسبة إلى جون لوك John Locke – المترجم.

فى أمريكا وتمثلَ إطاره الأعمّ فى الاندفاع العنيف نحو منح الإناث حق الاقتــراع العام وامتداد الحقوق المدنية والسياسية الطبيعية إلى النساء. وفى الولايات المتحــدة الأمريكية كانت خلفية مثل هذه البرامج تكمن فى الحركات الدينية القوية المنــشقّة، والمنتمية إلى الطبقة الوسطى فى كثير من الأحيان، والتى شجعت النساء علــى أن يصرنَ فعّالات اجتماعيا فى الحملات الخاصة بقضايا مثل الاعتــدال فــى شــرب الخمر وتنظيم البغاء. وبصورة لا يمكن تفاديها طوَّرت تلك النــساء مــساهماتهن الفكرية الإيجابية الخاصة إلى جدالات اجتماعية بعينها. وفى الوقت نفسه كان نمــو التصنيع والتحديث يقوم بالفعل بجلب مزيد من النساء إلى قوة العمل. وهذا وحــده منح بعض النساء استقلالا أكبر.

والأهم فى الوضع الأمريكى هو اشتراك النــساء فــى حركــات مناهــضة العبودية وحق الاقتراع العام للقرن التاسع عشر. وجادل خطاب تلك الحركات ضد الخلفية الدستورية "المبنية على الحقوق" لإعلان الاستقلال الأمريكى. وكانت لغــة مثل ذلك النقد متاحة بسهولة فى الوثائق الدستورية الأمريكية. وقــد طُــرح هــذا الجدال للمرة الأولى فى المحيط العام فى مؤتمر سينيكا فولز الأمريكى الشهير فى عام 1848، American Seneca Falls Convention، الذى نظمته إليزابيــث كــادى ســتانتون Elizabeth Cady Stantonو لوكريــشياموْت Lucretia Mott. وقــد أصدرالمؤتمر إعلان استقلالٍ بديلا يعيد صياغة الإعلان الأول سطرا سطرا، ولكنْ مع دَمْج النساء فى الوثيقة. وكانت المحصلة النهائية مجموعة من مطالب تحقيــق المساواة فى فُرص الملكية والتعليم وفتح أبواب المهن، وجرى التعبير عن كل هذا عبْر لغة الحقوق الطبيعية (Banks 1981, 29). وبعد الحريق المدمر للحرب الأهلية الأمريكية، حصل الذكور السود على حقوق الاقتراع العام فى 1866. وصدم هــذا كثيرات من النساء الناشطات اللاتى كُنَّ قد عملن من قبل ضد العبودية وفى ســبيل

الاقتراع العام للسود، أثناء وبعد الحرب الأهلية، باعتبار أن من غير اللائق مطلقا أن يَكُنَّ قد ناضلن فى سبيل الحقوق السياسية الأساسية للرجال السود، التى كان من الجلىّ عندئذ أنه تم إنكارها على النساء. وكان التناقض واضحا بصورة صارخة بالنسبة للكثيرين. ومن 1878 فصاعدا، جرى تقديم "تعديل أنتونى" التاسع عشر Nineteenth “Antony Amendment” فى الكونجرس الأمريكى كل عام إلى أن تمّ قبوله فى 1920(٩). وقد ساعدت على تحقيق حق الاقتراع العام منظمات مثل جمعية حق الاقتراع العام النسائية الأمريكية القومية National American Women's Suffrage، التى تكونت فى 1890 للقيام بحملات فى سبيل حق التصويت على مستوى فيدرالى.

وفى بريطانيا وفرنسا، من ثلاثينيات القرن التاسع عشر، طرح الاشتراكيون اليوتوبيون فى المدرستين السان-سيمونية Saint-Simonian والأوينية Owenite مسألة مساواة الإناث. وبطبيعة الحال، كانت مارى وولستونكرافت قد ناقشت الفكرة من قبل. كذلك طرحت هذه المسألة أيضا هارييت تيلور Harriet Taylor و جون ستيوارت ميل فى الجدال الليبرالى العام. وكانت هناك مشاركة نسائية فى حركات مثل رابطة مناهضة قانون الحبوب Anti-Corn Law League، والتحريض فى سبيل إصلاح قانون الملكية، والحملات فى سبيل الفرص المهنية والتعليمية والتوظيفية. وكان هناك أيضا. كما فى أمريكا، اشتراك قوى فى حركات العمل الخيرى والاجتماعى والإصلاح الأخلاقى على مدى القرن التاسع عشر. وكان أول سَعْى فعّال سياسيا فى سبيل حق الاقتراع العام فى الاتحاد الاجتماعى السياسى للنساء لـ مسز بانكهيرست Mrs Pankhurst's Women's Social and Political Union، الذى أنشئ فى 1903.

على أنه مع تحقيق حق الاقتراع العام للنساء فى عشرينيات القرن العشرين، يرى كثير من الكتاب حول النسوية فترة الركود النسبى، بصرف النظر عن

حملات مناهضة الحرب Pacifism. وقد استوعب الكساد الكبير وفترات الحرب جانبا كبيرا من اهتمام النساء وطاقتهن. وتمثلت القضايا التى نُوضِل بشأنها فى هذه الفترة فى اهتمامات رفاهية عملية ومباشرة، أىْ، دعم ومساندة وحدة الأسرة. وجرى النضال بنشاط حول أفكار بشأن منَح الأُسَر، والرعاية الصحية الكافية، والوجبات المدرسية، وإعانات الأمومة، على مدى ثلاثينيات القرن العشرين وصارت آخر الأمر جزءا من السياسة العامة المنتظمة فى بريطانيا ما بعد 1945، على الأقل حتى ثمانينيات القرن العشرين. كما شهدت فترة ما بعد الحرب، وخاصة خمسينيات القرن العشرين، نموا سريعا نسبيا فى اقتصادات بريطانيا وأمريكا. وعرفت نِسَبٌ كبيرة من سكان كلا البلدين زيادة فى الوفرة. وكانت سياسة التقارب، والإجماع على قِيَمٍ ليبرالية براجماتية، وجدال "نهاية الأيديولوجيا"، واللامبالاة السياسية، سمات مميزة لخمسينيات القرن العشرين. وعلى هذا النحو غاصت قضايا النساء لفترة فى مجموعة من اهتمامات الرفاهية والمطامح المادية.

ووفقًا لأغلب التقديرات، بدأتْ الموجة الثانية فى ستينيات القرن العشرين. وجرى تقديم عدد من الأسباب لهذا النهوض للاهتمام بالنسوية. وكان قد حدث نموٌّ واسع الانتشار فى تعليم النساء عبر أوروبا وأمريكا، وبصورة خاصة منذ عشرينيات القرن العشرين. وكانت النساء يكتسبن بصورة متزايدة مؤهلات للدخول فى مختلف المهن التى كان يسيطر عليها الرجال من قبل – مع أن هذه كانت عملية طويلة ومتواصلة إلى الآن، وفضلا عن هذا فإن عددا من التغيرات الاجتماعية والقانونية خلال ستينيات القرن العشرين – التشريع بشأن الإجهاض، والأجر المتساوى، والحقوق المدنية، وتطبيق تنظيم النسل المتاح على نطاق واسع، وبوجه خاص حبوب منع الحمل – يَسَّرَتْ حرية أوسع فى الاختيار للنساء فى كلٍّ من المجالين العام والخاص".

وخلال هذه الفترة كان الأدب الذى يركِّز على قضايا النساء يبدأ ببطء فى التوسع. وكان كتاب سيمون دو بوڤوار Simone de Beauvoir: The Second Sex [الجنس الثانى] (المنشور أصلا فى 1952، والذى صار كتابا شعبيا بغلاف ورقى فى 1961 وكتاب بيتى فريدان Betty Friedan: The Feminine Mystique (1965) [اللغز النسوى]مجرد التدشين لهذه العملية. وفى بريطانيا جعل إنتاج چيرمين جريير Germaine Greer و چولييت ميتشيل Juliet Mitchel (والأولى بوجه خاص) من النسوية تعبيرا مألوفا فى البيوت (Greer 1971)[١٠]. وبالإضافة إلى هذا، كانت هناك مواقف اجتماعية متغيرة إزاء الزواج، والطلاق، والعمل. ذلك أن النساء كُنَّ يَصِرْنَ عندئذ بصورة تدريجية أكثر استقلالا، ماليا، واجتماعيا، وأخلاقيا، عن مؤسسات مثل الأسرة. وأخيرا، بدأ عدد من المجموعات النسائية فى الاستفادة من هذه التطورات. وفى أمريكا على وجه الخصوص، وبصرف النظر عن الجمعيات الشهيرة والأكثر مؤسسيَّة مثل المنظمة القومية للنساء National Organization for Women، كان هناك انفجار حقيقى للمجموعات النسائية فى أواخر ستينيات وأوائل سبعينيات القرن العشرين.

وبِغَضِّ النظر عن المطالب الموجَّهة إلى الحقوق الليبرالية العادية الأكثر مؤسسيَّة، كانت لأوائل سبعينيات القرن العشرين مكوِّنات مهمة أخرى. فبالتوازى مع تجربة النساء الراديكالية المناهضة للعبودية فى القرن التاسع عشر، بدأت أعداد النساء اللاتى سبق أن عملن فى حملات الحقوق المدنية، وحركات مناهضة حرب ڤيتنام والسلام فى ستينيات القرن العشرين فى تحويل اهتماماتهن، لمجموعة متنوعة من الأسباب، إلى التحريض النسوى. وكان السبب الرئيسى لهذا التغيير فى بؤرة الاهتمام يتمثل فى انقشاع الأوهام فيما يتعلق "بالتمييز الضمنى ضد النساء على أساس الجنس" sexism عند المجموعات الراديكالية فى ستينيات القرن

العشرين. وفى كثير من الأحيان أحسَّت نساءٌ بازدراء الرجال لهن فى هذه المجموعات وإحالتهن إلى أدوار مساعدة. وبالتالى أخذن معتقداتهن الماركسية – الاشتراكية واليسارية – التحررية إلى النسوية. وفى أمريكا اتخذ العنصر اليسارى التحررى شكلا أكثر حيوية بكثير. وفى أوروبا، كانت للمكوِّن الاشتراكى سمة مميزة أعلى بكثير.

وفى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين نمتْ الحركة النسوية نموًّا كبيرا فى أوروبا وأمريكا الشمالية. كما تضخمت الأدبيات بسرعة هائلة ونشأت أعداد من المجلات المتخصصة والصحف النسائية(١١). ورغم التعزيز الفكرى والعملى الكبير، كانت ثمانينيات القرن العشرين ما تزال فترة دقيقة للنسوية. وواصلت الأدبيات النمو فى كل الحقول، وبدأت تزدهر دورات فى الدراسات النسوية فى التعليم العالى، وتواصل ارتفاع الوعى بالقضايا النسائية. غير أن ثمانينيات القرن العشرين شهدت أيضا تفوُّق اليمين الجديد فى أوروبا وأمريكا، وإعادة تأكيد الأسرة البطريركية التقليدية، والهجمات على تشريع الإجهاض والحقوق المدنية، بالإضافة إلى الضغوط المتزايدة التى أدخلتها التهجمات الأيديولوچية على دولة الرفاهية. وفضلا عن هذا، زادت البطالة أثناء ذلك العقد. ولم يكن اليمين الجديد متعاطفا مع الحركة النسوية. وكان هناك احتمال لبعض التعاطف الهامشى لدى الجناح الليبرالى الكلاسيكى والتحررى الموجَّه إل السوق من اليمين الجديد، غير أن هذا كان مرفوضا من جانب اتجاهات الحركة النسوية الاشتراكية والتحررية–اليسارية الأكثر تفوُّقا فى ذلك الحين. وأخيرا فإن من المفارقات أن الفترة الأخيرة جدا من ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن العشرين شهدت تحولا للاهتمامات الفكرية فى الحركة النسوية بعيدا عن القضايا السياسية والاقتصادية المباشرة نحو سياسات الهوية والشواغل الثقافية والسيكولوچية

واللغوية. وازدهر التنظير الأخير فى أواخر تسعينيات القرن العشرين، وبوجه خاص مع الاندفاع التمهيدى للاهتمام بالكتابة النسوية الفرنسية، وما بعد-بنيوية فوكو Foucauldian poststrucutalism ونظرية التفكيك deconstruction. غير أن هذا القدر الكبير من التنظير بعد الحداثى توافق مع إدراك متذمِّر للمأزق الاجتماعى والاقتصادى للنساء فى كلٍّ من العالم النامى وداخل المجموعات الأقلية والإثنية فى مجتمعات متقدمة، مما أدى إلى انشقاقات أيديولوچية داخلية ضمن الفكر النسوى (Nussbaum and Glover 1995; Nussbaum 2001)[١٢].

طبيعة النسوية

تأثرت النسوية، مثل كل الأيديولوچيات التى كنا نبحثها، ببعض التقاليد التاريخية وتفاعلت وتشابكت مع عدد من الأيديولوچيات الأخرى. وظل تشديد التنوير على لغة العقل، والهجوم على المعتقدات الخرافية، والمحرَّمات (التابوات)، والأحكام المسبقة، يمثل ثيمة مؤثرة. كما كانت تجربة الثورة الفرنسية والخطاب القوىّ بشأن الحقوق الديمقراطية حاسميْن بالنسبة للمراحل المبكرة للجدال النسوى. وكان تأثير پروتستناتيةٍ أكثر إنجيلية مُهِمًّا فى تشجيع نساء كثيرات على الدخول فى العمل الاجتماعى النشيط والاشتراك فى قضايا اجتماعية وسياسية. وكان [المسيحيون] الموحِّدون/التوحيديون Unitarians شهيرين بصورة خاصة بإيمانهم بدور النساء. كما كان تأثير الاشتراكيِّين اليوتوپيِّين كبيرا، وبصورة خاصة تلاميذ سان-سيمون، و شارل فورييهCharles Fourier، و روبرت أوين Robert Owen، الذين قاموا جميعا، بطرقهم المتباينة، بالهجوم على مؤسسة الزواج والأسرة النووية البرچوازية، وتعزيز مساواة الإناث، ونادوا بعلاقات جنسية أكثر حرية وترتيبات جماعية لرعاية الأطفال.

وفى لغة حركة النسوية، من الصعب تمييز مجموعة متماسكة من الاهتمامات، إلا بطريقة شكلية للغاية. والمبادئ الكثيرة الملتبسة والمتناقضة في كثير من الأحيان والتى يمكن أن نلاحظها فى أيديولوچيات مثل الاشتراكية يمكن أن نجدها أيضا فى النسوية. وقد تشظت النسوية إلى عدد من المدارس الفكرية المختلفة، التى تعكس فى كثير جدا من الأحيان تأكيدات ومذاهب مختلفة للغاية. وقد عبّرت بعض النسويات عن استيائهن من هذا التشظى، رغم أن هذا احتجاج بائس. وقد علقت روزاليند ديلمار Rosalind Delmar، على سبيل المثال، بأن هذا "يشير إلى تصلُّبٌ فى الحركة" (Delmar in Mitchell and Oakly eds 1986, 3). ومثل هذا التصلُّب، إذا كان تصلُّبًا حقا، جانب من كل أيديولوچيا من أيديولوچيات القرنين التاسع عشر والعشرين.

وبحلول أوائل تسعينيات القرن العشرين، اكتسبت المدارس الرئيسية داخل النسوية مكانة تتفق مع التقاليد فى الأدبيات. وكانت النسوية الليبرالية، والنسوية الماركسية-الاشتراكية، والنسوية الراديكالية، المدارس الحقيقية الرئيسية الثلاث التى يجرى الاستشهاد بها فى كثير من الأحوال. ومع هذا فإن من المألوف الآن تماما (فى أىّ نظرة عامة تاريخية) إدراج وجهات نظر النسويات ما بعد الحداثيات باعتبارها نوعا مستقلا، جزئيا لأن هذه خلقتْ فى البداية مثل ذلك الاهتمام الشديد فى منتصف وأواخر تسعينيات القرن العشرين (Nicholson 1989; Flax 1990). وهذه الحركة الأخيرة، رغم تأثيرها الذى تواصل حتى فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين عند بعض الكاتبات النسويات المهمات، مثل جوديث بتلر Judith Butler، و موارا جاتنز Moira Gatens، و ديانا كول Diana Coole، وآيريس ماريون يانج Iris Marion Young، اتجهت بصورة غير متوقعة إلى الاضمحلال إلى حد ما فى مغزاها الكلى. ومع هذا فإن هذا الفقدان للأهمية مشترك بصورة خاصة مع النسوية الراديكالية والماركسية فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين.

ورغم هيمنة هذه المدارس على مدى العقدين الماضيين من القرن العشرين، كان يجرى، على أطراف الحركة النسوية، تأكيد أنه يجب أن يكون هنـاك إقـرار بعناصر أخرى. وزعمت النسويات السود استقلالا نقديا، مؤكدات فـى الواقـع أن نسويات أخريات كُنَّ "عمياوات-عرقيا" race-blind. كـذلك اعتقـدت النـسويات اللَّادولتيات فى اختلافهن الفريد، مفترضات وجهات نظر مناهضة للسلطوية يمكـن التسليم بها. وتمثَّل عنصر مرتبط ارتباطا وثيقا باللَّادولتية فى الإيكولوجية-النسوية، خاصة فى أمريكا فى إنتاج كتّاب مثل كارولين ميرشـانت Carolyn Merchant و دولوريس لاشـابيل Dolores La Chapelle (Devel and Sessions 1985, 229-31 and 247-50). وكانت البطريركية ترتبط بموضوعات دمار وتلوث البيئة العالمية، على حين أن النساء كُنّ مرتبطات باهتمام بالطبيعة والأرض. وأخيرا، كانت هناك بعض المجادلات حول "التفكير الأمومى" وأخلاقيـات الرعايـة" التـى يـصعب تصنيفها. وكانت هناك أيضا أولئك اللاتى عارضن "النسوية المواطنية" بـ"النـسوية الأمومية". واكتسبت بعض مظاهر النسوية الأمومية عنوانا مدهشا هـو "النـسوية المحافظة الموالية للأسرة" Conservative pro-family feminism. وسوف نتفحص هذه المجادلات الأخيرة بإيجاز فى نهاية هذا القسم.

وتنتقل المناقشة الآن إلى مدارس مختلفة بمزيد مـن التفـصيل. والنـسوية الليبرالية هى الفعالة بصورة أكثر عملية وهى (على السطح) شكل النسوية الأكثـر إقناعا، رغم أن أحد الانتقادات المباشرة هنا يتمثل فى أنه لم يكن هناك اهتمام كافٍ بالتنوع الداخلى ضمن الفكر الليبرالى ويُفترض فى كثير من الأحوال أنـه يوجـد إجماع على المعتقدات حول الليبرالية، الأمر البعيد عن الحقيقة.

وللُغَة الليبرالية جاذبية دائمة فى نظر بعض النسويات، وخاصةً لغة العقـود والحقوق التى تمثل سلاحا عاجزا فى الاستعمال ضـد التقاليـد البطريركيـة(١٣). ويلتزم الليبراليون شكليا بقيم العقلانية، والمساواة الإجرائية، والحريـة، والفرديـة

- وتشمل بعض المعتقدات القوية بشأن الملكية العقارية الفردية –، وسلطة التعليم، و نيمقراطية التمثيلية، وإمكان الإصلاح القانونى العقلانى. كذلك، إذا أخذنا معتقدا آخر أساسيا لجانب كبير من الفكر الليبرالى الكلاسيكى، وهو الاقتصاد الحر، يغدو من الجلى أن الجميع (بصرف النظر عن الجنس) يجب أن يتمتعوا بالوصول متساوى إلى التنافس في السوق. والاحتكارات سواء كانت خاصة، أو عامة، أو مرتبطة بنوع الجنسيْن، مشبوهة جوهريا. فالاحتكار الذكورى غير المبرَّر، مثل أىّ كارتل اقتصادى، غير مقبول من جانب منطق نظرية السوق. وتعنى الأسواق الحرة أفرادا أحرارا، يشملون النساء، يمكنهم أن يتنافسوا بشروط متساوية. على أن موضوع الرأسمالية النسوية الصريحة لم يجر مطلقا فى الواقع تطويرها ضمن الأيديولوجيا، وبالتأكيد ليس إلى نفس المدى مثل الرأسمالية المحافظة، أو اشتراكية السوق، أو الرأسمالية الخضراء. وكان هذا يرجع جزئيا إلى واقع نسويات كثيرات ربطن خصائص منافسة السوق، والفردية، والمصلحة الذاتية، بالبطريركية والذكورية.

وكانت الكاتبات النسويات الاشتراكيات والراديكاليات أقل تفاؤلا بشأن مستقبل النسوية الليبرالية ويشتكين من أن الليبرالية كانت، فى الواقع، مستوعَبة بصورة عميقة فى ثقافتنا إلى حد أنها كانت قد صارت فى نهاية الأمر غير مرئية. وكان يُنظر إلى الليبرالية، من جانب تلك الكاتبات، على أنها "أيديولوجيا واعية تسعى إلى حماية وتعزيز علاقات المجتمع البطريركى والرأسمالى" (Eisenstein 1981, 5).

ويقدم التراث الليبرالى، وفقا للتاريخ الذى يمكنك تحديده لابتدائه، عددا من تحديات للنقد والجدل النسويَّيْن، خاصة فى شكل عقده الاجتماعى (Elshtain ed. 1982; Pateman 1988; Nash 1997). ويبدأ تراث العقد الاجتماعى عند هوبس Hobbes، على سبيل المثال، بتجريد البشر وصولا إلى دوافعهم الأساسية، فى سبيل

بناء صورة للكومونولث [= للدولة]. واستعارة البشر الذين جرى تفكيكهم deconstructed humans خالية من نوع الجنسين بصفة جوهرية (فى المظهر). ويمثل الإدراج اللاحق من جانب هوبس للأسرة والسلطة الأبوية، والحكام الذكور، فى نظر بعض المعلقات النسويات إضافة غير مبرَّرة إلى الجدال. ويقدم جدال العقد الاجتماعى، ما لم يجر إدماج الأعراف فيه، بيئة للحديث عن مساوة البشر. كذلك فإن كُتاب العقد الاجتماعى، مثل لوك، هاجموا الحق الإلهى والنظرية الأبوية التقليدية. وهناك، كإمكانية كامنة. امتداد منطقى من نقد البطريركية فى السيادة السياسية إلى نقدها داخل الأسرة (Okin 1979, 200). ولم يتخذ لوك هذه الخطوط مطلقا، رغم أنها مقتضًى ضمنىٌّ لوجهة نظره. وتدور المجالات المتعلقة بالعقد الاجتماعى حول فكرة أفراد أحرار ومتساوين مستقلين، وليس حول ذكور أو إناث. وأخيرا فإن سياسات نظرية العقد مبنية على أسس العقل، وليس العرف أو التراث. ومن جديد يمثل هذا تحديا محتملا "للنظام الطبيعى" المفترض للبطريركية. على أنه، مع بعض الاستثناءات، لم يأخذ معظم المنظِّرين الليبراليِّين فى البداية هذه الإمكانات الكامنة بجدية كبيرة (Figes, 1970)(١٤).

وتستشهد ديل سبيندر، فى Women of Ideas (1983) [نساء صاحبات أفكار]، بعدد من الكاتبات الإناث اللاتى كُنَّ يستكشفن الحقل الليبرالى فى القرن التاسع عشر، وإنْ لم يكن ذلك بصورة منهجية مثل مارى وولستونكرافت(١٥). وبين أولئك اللاتى يبرزن كنسويات ليبراليات هارييت تيلور Harriet Taylor، وجون ستيورات ميل، ومارجاريت فولر Margaret Fuller، وهارييت مارتينو Harriet Martineau – بالإضافة إلى فريق أمريكى كبير يشمل ناشطات مثل لوكريشيا موت Lucretia Mott، وإليزابيث كادى ستانتون. وفى عقود ما بعد 1945 كان أحد الكتب التى خلقت معظم الاهتمام من وجهة النظر الليبرالية، خلال المرحلة المبكرة من الموجة الثانية، هو كتاب بيتى فريدان اللغز النسوىّ The Feminine Mystique (1965) ومنذ

تسعينيات القرن العشرين كانت بعض الممثلات الأكثر بروزا واستنارة سوزان مولر أوكين Susan Muller Okin و مارثا نوسباوم.

وقبل الانتقال إلى المدارس الأخرى للنسوية من المهم أن نلفت الانتباه إلى واقع أنه كانت هناك تنويعات كبيرة داخل المناظرة الليبرالية. وقد تمثل أحد أهم هذه التنويعات بالنسبة للنسوية الليبرالية المبكرة فى ذلك الذى كان بين الحقوق الطبيعية والحجج المبنية على المنفعة، غير القابلة للتوفيق تقريبا فى بعض الأشكال. وهذا ما يفصل المجادلات الليبرالية لـ چون ستيورات ميل و مارى وولستونكرافت. وبالإضافة إلى هذا فإن علاقة النسوية بالتطورات اللاحقة لليبرالية مع دخول القرن العشرين، *كما بحثناها فى الفصل ٢*، لم يكن قد جرى *استكشافها* منهجيا من جانب كاتبات نسويات. أما الليبرالية الاشتراكية ذات الإلهام الأكثر رولزيةRawlsian(*) التى نجدها عند نسويات ليبراليات مثل چانيت رادكليف ريتشاردز Janet Radcliffe Richards، أو سوزان موللر أوكين، أو مارثا نوسباوم فقد كانت فى نزاع مع كلٍ من الحقوق الطبيعية لـ وولستونكرافت و چون ستيورات ميل وبنفس القدر مع الليبرالية الكلاسيكية لـ هايك(١٦).

والمدرسة الرئيسية الثانية هى النسوية الاشتراكية ورغم الفصل الذى يعقد حينا فى الأدبيات بين النسوية الاشتراكية والنسوية الماركسية، سيجرى النظر إلى الماركسية على أنها نوع species ضمن جنس genus الاشتراكية. وكما أكدنا فى الفصل 4 فإن الماركسية ليست بالتأكيد مجموع الاشتراكية. وهناك ثيمات نسوية قوية تتخلل أعمال الكثير من الكتاب الاشتراكيين المبكرين: على سبيل المثال، فورييه، والسان-سيمونيين (أكثر من سان-سيمون مباشرة)، وروبرت أوين، ووليام تومپسون، وآن هويلر Ann wheeler. وفى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أتَتْ بعض المساهمات النظرية الأكثر أهمية من فريديريك

(*) نسبة إلى چون رولز John Rawls – المترجم.

إنجلس، وآوجوست بيبيل، وأليكسندرا كولونتـاى Alexandra Kollontai وكـلارا زيتكين Clara Zetkin.

وقد افترض كل من فورييه والسان– سيمونيِّين تحقيـق الاشـتراكية علـى أساس مساواة وحرية النساء. وكان التقدم يقاس بالتحسينات فى أوضـاع وحريـة النساء. وفى حالة السان–سيمونيِّين كانت الاشتراكية ترتبط أيضا بعبادة الأم الكبرى Great Mother، التى كان يُنظر إليها علـى أنهـا مخلِّـصة ميـسيانية للبـشرية (Markham introducation to Saint–Simon 1964 xxxvii–xxxix). وعند فورييـه كان ينبغى أن تتمتع النساء بحيـوات ممتلئـة ومتحققـة بالتـساوى فـى مبنـى الفالانسترى(*) Phalansterie مثل الرجال، كما نظر كـلٌّ مـن فوريـه والـسان– سيمونيِّين إلى الزواج على أنه شيء عتيق. وعند فورييه، بـصفة خاصـة، كـان ينبغى تشجيع الحب الحر، والجنس الثنائى، واللّيسبية، وتعدد الزوجات/الأزواج فى المجتمع اليوتوپى. كما نادى بالمطابخ الكوميونية، والعمـل المنزلـى، والتربيـة المشتركة للأطفال.

ورغم عدم اهتمامه بالتجريب الغرامى عند فورييه، دعا أوين، خلال نقـده لعلاقات الملكية والدين فى (1842) New Moral World [العالم الأخلاقى الجديـد]. إلى إلغاء الزواج. وفى نظر أوين، كان الزواج قيدا مـصطنعا علـى الأحاسـيس الطبيعية وسببا للرذيلة والبؤس، مؤديا إلى اللامساويات الاجتماعية والفقر. والواقع أن المِحَن الثلاث كانت مترابطة فى عقله. الدين يدعم الزواج وهذا، بدوره، يشجع على اقتصاد تنافسى يؤدى إلى الفقر. والواقع أن أوين آمن بالتفوق الطبيعى للنساء على الرجال من حيث قدراتهن على التعـاطف والحنـوّ. وآمـن أيـضا، مثـل فورييه، بالتربية، والإنتاج، والأكل، ورعاية الأطفـال بـصورة مـشتركة داخـل المجتمع اليوتوپى.

(*) الفالانسترى: الكومونة أو الجمعية الفوريبرية – المترجم.

وكان هناك ما حفز معجَبا بـ أوين، وهو ويليام تومپسون (1785-1835)، على أن يكتب بصورة مباشرة عن مسألة النساء بعد قراءة فقرة من مقال چيمس ميل James Mill : Essay on government [مقال عن الحُكْم]. وفى سياق نقاشه لحقٍّ الاقتراع العام، كان ميل قد دمج مصالح النساء فى مصالح الرجال. وحاول تومپسون أن يُثْبِت فى أعمال مثل: An Appeal of One Half of the Human Race, Women, against the Pretensions of the Other Half, Men (1825) [ردّ من نصف الجنس البشرى، النساء، ضد دعاوى النصف الآخر، الرجال] أن النساء يجب أن يتمتعن بمساواة الحقوق مع الرجال. فكل البشر مؤهلون بصورة متساوية للتمتع بالسعادة فى مجتمع اشتراكى تعاونى فى المستقبل. كما تحدى الأسرة الأحادية الزواج والتقسيمات القائمة فى العمل. وجرى تطوير ثيمات مماثلة فى كتابات آن هويلر، مع أنها كانت متأثرة بصورة أكثر مباشرة بالسان- سيمونيِّين (Taylor 1983, 22).

ولم يقل ماركس وإنجلس، فى سنواتهما المبكرة، سوى القليل جدا بشأن مسألة النساء. وبدا أن ماركس يفترض أن النساء سيتمّ تحريرهن فى ظل الاشتراكية. ويُدْمج التحرير الذى توقَّعه فى مقاله "حول المسألة اليهودية" (1843) تحرير النساء. والحقيقة أن الكثير من أفكار ماركس و إنجلس بشأن النساء كانت مستمدة من اليوتوپيِّين. وعند إنجلس، بوجه خاص، يوجد بُعْدٌ مضاف للمفهوم المادى للتاريخ، وكذلك وضعه الماهية الإنسانية فى العمل. كما يشير إنجلس إلى أن العائلة كوحدة اجتماعية، والعمل المنزلى، ووضع المرأة، لم تكن من الناحية الجوهرية جزءًا من الطبيعة بل كانت ترجع بالأحرى إلى ظرفيْن متغيريْن، وتاريخييْن، وماديين، العمل وطابع الملكية. وكان الرأى الرئيسى هو أن اضطهاد النساء يعود بجذوره إلى منطق لا شخصى للرأسمالية والملكية الخاصة، رغم أن إنجلس قدم أيضا الافتراض المشئوم فى نظر كثيرات من النسويات اللاحقات

المتمثل فى افتراض بعض التقسيم الطبيعى للعمل. وطوّر إنجلس، بخلاف ماركس، هذه الأفكار فى عمله الشهير: أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة (1884).

واتبع آوغوست بيبيل (1840–1913)، وهو شخصية رئيسية ومؤسس مشارك للحزب الاشتراكى الديمقراطى الألمانى، نفس مسار إنجلس تقريبا، غير أن عمله Women under socialism [النساء فى ظل الاشتراكية] كان، فى زمن نشره فى 1878، أكثر شعبية بصورة واضحة(١٧). وأكد بيبيل، رغم بعض التعاطف مع جون ستيورات ميل و مارى وولستونكرافت، أن الإصلاح الليبرالى البرجوازى كان فى النهاية غير فعّال (Coole 1988, 208ff). وحاول بيبيل أن يقدم العوامل الاقتصادية التى تشكل أساس اللامساواة الاجتماعية والقانونية. ففى الزواج البرجوازى، تكون الملكية الخاصة أساسية. وفى نظر بيبيل، تحتاج النساء إلى التحرير من كلٍّ من الملكية البرجوازية وما يلازمها، العبودية المنزلية. وعلاوة على هذا فإنهن يحتجن، لتحقيق التحرير الحقيقى، إلى أن ينخرطن فى النضال التاريخى للپروليتاريا ككل. وكما لاحظ عدد من المعلقين، كانت النتيجة النهائية لتأملات بيبيل أكثر خيالية من عمل إنجلس. فعند بيبيل يكون لدينا فورييه بدون شهوانية. وكان متأثرا بعمق بمعرض شيكاجو فى 1892، خاصةً الأدوات الكهربائية الموفرة للوقت للمطبخ والأسرة. وكانت رؤيته تتعلق بمجتمع مُدار، بقدر كبير من وقت الفراغ، والفن، والعلم، والطعام المنخفض التكلفة، والسفر الجوى، وأكداس الأجهزة الكهربائية. وسيصير الأطفال مسئولية عامة. على أن علاقات الزواج الأحادى ستظل قائمة، إذا تم اختيارها بحرية على أساس الحب.

وقد استمرت ألكسندرا كولونتاى، وكلارا زيتكين، وشارلوت بيركنز چيلمان Charlotte Perkins Gillman بالإطار الماركسى فى القرن العشرين، خاصةً كولونتاى فى سياق الثورة الروسية. وإلى حد بعيد، كانت التفاسير الاشتراكية الأكثر أرثوذكسية لدور النساء، من 1920 إلى أواخر خمسينيات القرن العشرين،

مندمجة فى إطار يوتوپى أو ماركسى-إنجلسى. وشهدت أواخر ستينيات وأوائل سبعينيات القرن العشرين بعض الرفض المعتدل لهذا الإطار الأقدم، خاصة إنجلس، ومحاولة لصياغة نسوية اشتراكية جديدة. غير أن هذه الحركة لم تتحرك بعيدا جدا عن مرحلة التقييم السلبى للماركسية التقليدية. وقد علَّقتْ أليسون چاجر Alison Jaggar على هذا فى ثمانينيات القرن العشرين: "النسوية الاشتراكية اتجاه سياسى حديث جدا وهى ما تزال غير متطورة، عمليا ونظريا على السواء. ولهذا السبب، لا نستطيع أن نتجه إلى وثيقة موجودة لنظرية منهجية... وبدلا من هذا، يجب أن نحاول أن نستنبط نظرية منهجية من الشذرات الحالية" (Jaggar 1983, 304; also Eisenstein ed. 1979, 1, Tong, 1989). وما يزال هذا الجدل حول الماركسية والنسوية تتواصل فى بعض الأوسط إلى يومنا هذا (Bryson 2004).

ولا شك فى أن مدرسة النسوية الراديكالية كانت أكثر من أىّ شيء تطورا أمريكيا. وقد قامت بغارات قليلة داخل النسوية الأوروپية، رغم أن البعض حاولوا تمييز هويتها على أنها المكوِّن الرئيسى "للموجة الثانية". وقد بدأت النسوية الراديكالية فى أواخر ستينيات وأوائل سبعينيات القرن العشرين. وكان لهذا التعبير نفسه معنى متغير. حيث نظرت إليها بعضهن على أنها الأمل العظيم للنسوية؛ ونظرت إليها أخريات، مثل بيتى فريدان، على أنها كعب أخيل (نقطة الضعف). وكانت بعضهن ينظرن إلى التطرفات الجلية للراديكالية على أنها ردّ فعل على انعطاف السياسة نحو اليمين فى ثمانينيات القرن العشرين، مع أن جذور الراديكالية تسبق فى الحقيقة نشوء ظاهرة اليمين الجديد.

وكانت النسوية الراديكالية حركة نخبوية إلى حد ما. وقد تطورت، كما لاحظت أليسون چاجر، من "التجارب الخاصة بمجموعة صغيرة نسبيا ممن كُنَّ فى أغلبهن من البيض، والطبقة الوسطى، والنساء الأمريكيات المتعلمات جامعيا" (Jaggar 1983, 83). وكان لهذه النخبوية والغربة الفكرية العرضية تأثير اغترابى

على نساء كثيرات. وفى البداية، نشأت الراديكالية من علاقة نقدية فظة بالماركسية فى أواخر ستينيات القرن العشرين. وبمعنى من المعانى، كانت تمثل رفضا لليسار الجديد. وأكدت الراديكاليات، بقوة أكثر كثيرا من النسويات الاشتراكيات لسبعينيات القرن العشرين، أن الماركسية "عمياء جنسيا" sex-blind. غير أن مجادلاتهن استفادت من كلٍّ من التحليل النفسى الفرويدى الراديكالى وأشكال من النظرية النقدية التى تحمل سمة مميزة واضحة من بعض كُتّاب النظرية النقدية المبكرين، مثل ڤيلهيلم رايش وهربرت ماركيوز (Firestone 1971; Greer 1971; Millett 1970).

ومن الصعب أن نقرِّر ما إذا كانت هناك نظرية صريحة تفعل فعلها داخل المنظور الراديكالى. وقد علَّقت چاجر بأن النسويات الراديكاليات "لا يتميزن بسمة الالتزام بنظرية سياسية صريحة ومنهجية" (Jaggar 1983, 84). وكان بوسع قراء الأدبيات الراديكالية أن يصادفوا أىّ شيء من بوذية الزين Zen Buddhism إلى التنجيم. وفى هذا السياق كان من الصعب أن يوجد تماسك فى الأفكار. وكان هناك سببان لهذا. كان التماسك العقلانى ذاته موضوعا للجدال النقدى داخل التفكير النسوى الراديكالى. وكان يجرى تأكيد أن العقلانية الديكارتية مظهر آخر للسيطرة الذكورية(١٨). وفضلا عن هذا فإنه مع الإدراك المتأخر كان من المشكوك فيه ما إذا كانت هناك أىّ قِيمَ أساسية داخل النسوية الراديكالية؛ وكان هناك بالأحرى خليط من وجهات النظرَ غير المتناسبة والتأثيرات الفكرية.

ورغم هذا الإبهام، تبرز بعض السمات المميزة فى نظر مراقبى ونقاد النسوية الراديكالية. وعلى خلاف النسوية الماركسية، قامت راديكاليات كثيرات بصياغة أفكارهن بطريقة لا تاريخية. وكان هذا يرجع جزئيا إلى واقع أن كثيرا من أفكارهن كانت راسخة الجذور فى تشديد إما على البيولوچية أو السيكولوچية. وقد أكَّدْنَ فى كثير من الأحيان، على سبيل المثال، أنه توجد سمات مميزة شاملة

"جوهرية" لكل النساء. وفضلا عن هذا، لم تُعانِ الراديكاليات أىّ عناء مثل النسويات الاشتراكيات بشأن قضايا الجنس والطبقة. وكان هذا غائبا تقريبا عن كتاباتهن. ورغم الحجم الصغير نسبيا للمجموعة الراديكالية، بسبب التزامهن الصريح بأفكار بعينها، فقد حققن فى البداية شهرة أكثر من مدارس نسوية أخرى. وقد ميَّزتْ الحركة بعض الأفكار الخادعة، والمتعارضة فى كثير من الأحيان: على سبيل المثال، اهتمامٌ بالهجوم على كل أشكال البطريركية والتمييز ضد النساء على أساس النوع sexism، واعتقادٌ فى كل من الخنوثة والاختلاف، وتركيزٌ قلق على جدال الجنس والنوع، واللّيسبية السياسية، وتربية الأم للأطفال، والدراسات الرديكالية بشأن طبيعة الاغتصاب وعلى مستقبل العائلة.

وتمثلت قضية ثانوية ميزتْ المجادلات لفترة قصيرة فى أواخر سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن العشرين فى العلاقة بين النسوية الاشتراكية والنسوية الراديكالية. وكانت هناك مزاعم بأن أمام نسوية اشتراكية جديدة تقوم على النقد الذاتى (وهى تختلف عن الأشكال الماركسية الأقدم عهدا) إمكانية لتكوين نظرية منهجية واحدة مع الراديكالية. فيما رأت أخريات (ما سُمِّىَ فى ذلك الحين) بتطوير "نسق مزدوج" بين الاثنتين. غير أن أخريات أنكرن بشدة أنه كان يمكن أن تقوم أىّ علاقة على الإطلاق بين الراديكالية والاشتراكية (Bryson 2004).

وشهدت أواخر ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين نموًّا مطردا للاهتمام النسوى بما بعد البنيوية، ونظرية التكفيك، وما بعد الحداثة، فى البداية من مجالات النقد الأدبى والثقافى. وكان ديريدا Derida، وليوتار Lyotard، ولاكان، وفوكو، هم المؤثرين الفكريِّين الأساسيِّين، حيث احتل فوكو مكان الصدارة. وكان أول من طور هذا الشكل من التنظيم هو العنصر الفرنسى المنشأ المتمثل فى النسوية التحليلية النفسية بعد البنيوية، خاصة كتابات چوليا كريستيڤا Julia Kristeva، وهيلين سيكسو Hélène Cixous، ولوس إيريجاريه Luce Irigaray (Moi ed. 1987). كما

كان هناك بعض الدعم الأمريكى الشمالى فى تسعينيات القرن العشرين لبعض هؤلاء الكاتبات.

وتمثلت قضية رئيسية فى أن اللغة تجسِّد إحساسنا بالواقع. وهذه الفكرة مستمدة فى الأصل من إنتاج فيرديناان سوسير Ferdinand Saussure. فالكلام كمجموعة من العلامات كانت تشكل أساسَها اللغة، التى كانت مفهومة على أنها نسق شكلى من اصطلاحات أساسية. وتشكل قوانين اللغة بنية عميقة للكلام، ومثل هذه الأبنية يمكن دراستها علميا. وقد أثَّرت هذه الفكرة البنيوية فى عدد من المنظِّرين مثل كلود ليفى ستروس Claude Lévi Strauss ورولان بارت Rolan Barthes. وكانت الثيمة المشتركة هى أن هذه الأبنية العميقة الأساسية للمعنى تشكلها تضادات ثنائية أساسية بعينها، مثل نيئ/مطبوخ أو رجل/امرأة. ولا تعمل العلامات من تلقاء نفسها بل بالأحرى فى سياق شبكة من التباينات أو التعارضات، أو الاختلافات، التى تشكل لغةً. وفكرة أننا نتشكل بالأبنية الأساسية للُغة طورها أيضا المنظِّر التحليلى النفسى الفرنسى چاك لاكان. كذلك فإن التوازى بين، من ناحية، سطح الكلام والبنية العميقة الأساسية للاصطلاحات، ومن ناحية أخرى، المفهوم التحليلى النفسى للوعى واللاوعى، أساسىّ بالنسبة لتفكير لاكان. وفى نظر لاكان، تشكل الأبنية اللاواعية هويتنا. ويمثل الكشف عن اللغة عبر اللغة جوهر التحليل النفسى اللاكانى Lacanian. ويمثل هذا أحد مفاتيح فكّ شفرة النظريات النسوية الفرنسية.

وقد تحدَّتْ ما بعد بنيوية فوكو وتفكيك ديريدا التضادات الثنائية التأسيسية الأساسية التى كشف عنها البنيويون. وبصورة رئيسية عرض فوكو چينيولوچيًّا "السلطة" التى تشكل أساس كل معرفتنا ولغتنا(١٩). وجرى تجريد كل الافتراضات الفكرية الأساسية للفكر الغربى من امتيازها الإبيستيمىّ [المعرفى]، والتى تشمل مفاهيم العقلانية والفعالية البشرية. وكما جرت الإشارة، يستعمل فوكو المفهوم

نيتشوى عن الچينيولوچيا لفك هذه التضادات. وتكشف الچينيولوچيا فى كثير من الأحيان عن الدوافع العشوائية، والضغوط، والسلطة المعقدة التى تشكل أساس عقلانيتنا المزعومة (Squires 2000, 35ff). ويجرى إثبات أن كل علومنا ومعارفنا (ما يسميه فوكو "تكويناتنا الخطابية") مجموعات متحجرة من العناصر قبل المفاهيمية وغير المعقلنة التى تشكل النسق السائد للحقيقة فى مجتمع.

وكما يشير عنوان عمله Margins of Philosophy(1972) [هوامش الفلسفة]، عملت فكرة تفكيك ديريدا بطريقة سياسية أقل صراحة. ذلك أنه لم يكن مهتما بـ "عرض" السلطة التى تشكل أساس المعرفة أو التكوينات الخطابية. فقد حاول، بالأحرى بقراءة دقيقة للغاية للنصوص، أن يفحص الأعراف، والمعتقدات، والتضادات الأساسية، اللاوعية فى كثير من الأحيان داخل النصوص لكى يكشف عن اعتباطيتها أو إبهامها. وفى نظر ديريدا كانت الاستعارات، أو إشارات أسفل الصفحات، أو الهوامش، العرضية للنص هى الجانب الأكثر بَوْحًا حتى فى أعمال الفلسفة. وكما يلاحظ أحد الكُتّاب: "التفكيك، بأبسط معانيه، يتمثل فى قراءة نص بصورة دقيقة جدا إلى حد أن يجرى إظهار فشل التمييزات المفاهيمية، التى يعتمد عليها النص بسبب التوظيف غير المتماسك والظاهرى التناقض لتلك المفاهيم ذاتها فى سياق النص ككل. وعلى هذا النحو يُفْهَم أن النص يسقط بمعاييره هو" (Lawson 1985, 93). ولهذا صار من الصعب تماما تقرير المعنى، فى نظر ديريدا. وببساطة فإنه لم يكن موجودا مطلقا فى أىّ نص. وكان المعنى مُرْجَأً deferred ويبقى من المستحيل فهمه بالضبط، لاعبا بلانهاية ضمن الشبكة المعقدة للعلامات اللغوية. وهكذا لم يكن هناك معنى خالص يميز شيئا موضوعيا فى العالم. كذلك لم يكن هناك شيء خارج "العلامة" ولا معنى مفردا محددا لعلامة. وكان هذا جوهر لفظة ديريدا الجديدة [différence الإرجاء]. وكان ينظر إلى معنى علامة

على أنه مبعثر فى كل مواضع مجموعة من الدالات signifiers. وعلى هذا النحو، كان أىّ معنى نهائى ممتنعا. وهكذا كان التفكيك يمثل عملية امتناع دائما. وظللنا بصفة دائمة معلقين بين بدائل. وكانت محاولة الاستقرار على معنى محدد، سماه ديريدا "مركزية اللغة" Logocentrism، محكوما عليها بالفشل(٢٠).

وفى النظرية الاجتماعية والسياسية، يؤكد ما بعد الحداثيِّين أنه لا وجود لأىّ سلطات ممتازة. ليوتار، على سبيل المثال يتكلم بطريقة رائعة عن الحالة ما بعد الحداثية على أنها "الشك فى الميتا-حكاية metanarrative" (Lyotard 1984, xxiv). وكل ما نملك خطابات تخييلية متعددة مبنية اجتماعيا. وعلى هذا النحو يلعب ويتهكم المنظِّرون ما بعد الحداثيِّين بين هذه التخييلات، رافضين تشييء أىٍّ منها. ولهذا فإنهم يعارضون كل إغلاق ومحو للاختلاف. وهم لا يؤمنون بأىّ حقيقة، أو عقلانية، أو معرفة، أو إبيستيمولوجيا متماسكة نهائية. والنفس البشرية ببساطة سلسلة من الدالات السطحية بلا أىّ عمق. والتناقض والاختلاف متعانقان. ولهذا تتمثل مهمة ما بعد الحداثى فى هدم كل محاولات الوصول إلى اليقين أو الإغلاق النظرى. فليس هناك أىّ يقين بل هناك الشك.

وقد تبنَّت النسويات الفرنسيات بعض هذه العناصر، حيث قرأن الإنتاج التحليلى النفسى لـ لاكان من خلال عيون ما بعد بنيوية. وأكَّدْنَ أنه لا يوجد شىء خارج اللغة – no hors texte [لا شيء خارج النص]. وكما أعلنت سيكسو، "كل شيء الكلمة، كل شيء الكلمة فقط" (quoted in Stanton in Eisenstein and Jardineeds 1990, 73). كان العالم نصًّا، أو سلسلة من النصوص، تجسد الأنساق الرمزية المبنية على بعض التضادات الثنائية الأساسية للذات والموضوع، والعقل والعاطفة، والصحة والزيف. وباستعمال، ولكنْ مع تعديل، ما بعد البنيوية الأكثر فوكووية، حاولت النسويات الفرنسيات إثبات أن السلطة الذكورية تشكل أساس هذه التضادات فى اللغة. وكما لاحظت مارى هوكسويرث Mary Hawkesworth:

مكان اكتساب الفرد للغة وأصل كل ثقافة وحياة اجتماعية، يتميز بأنه ذو بعد أحادى فقط بما يتفق مع "l'hom(m)o sexualité" [الجنس الذكورى (المثلى)]... لأن اللغة هى التى تنظم الجنس حول التعابير الذكورية ضمن أنساق وعى، وتصير لإشكالية اللغة وإشكالية الجنس حدود مشتركة بالنسبة للنساء" (Hawkesworth 1988, 449). ومتبعة وصف ديريدا للإغلاق بأنه "مركزية اللغة"، أشارت لوس إيريجاريه إلى أن هذا الإغلاق الذكورى Male closure الأساسى فى اللغة كان "مركزية القضيب" Phallocentrism، التى مثلت شكلا من البطريركية اللغوية العميقة. وكانت هذه الأخيرة شكلا من الاضطهاد لم يكن مدركا من قبل. وما اعتقدنا أننا أدركناه كواقع كان فى الحقيقة نظاما رمزيا أنشأه الرجال.

وكان هناك عدد من الإستراتيجيات التى كان يمكن تبنِّيها هنا. أولا، نادت إيريجاريه بتمزيق أو تفكيك الخطاب الذكورى، لمقاومة كل المحاولات الذكورية الرامية إلى المنهجة و"لاستنطاق الأوضاع التى تكون المنهجة ممكنة فى ظلها"وبالتالى للتركيز على استعارات، وهوامش، وشفرات الخطاب الذكورى (Irigaray 1985, 74). ومثل العلاج النفسى المتوجِّه لغويا عند لاكان، نظرت النسويات الفرنسيات إلى اللغة على أنها مجال للتجديد العلاجى. وفى هذا السياق، جرى اقتراح إستراتيجية ثانية، أىْ إنشاء لغة وكتابة للمرأة. وعلى هذا النحو يمكن للنساء أن يتكلمن ويعبِّرن عن أعماقهن. وعلى هذا النحو نَحَتَتْ إيريجاريه تعبير le Parler Femme [الحديث النسائى] ونَحَتَتْ سيكسو تعبير écriture feminine (الكتابة الأنثوية). ومن شأن هذه العملية أن تسمح للنساء بالتعبير عن طابعهن الفريد أو تجسيد الجنس"، الذى من شأنه بدوره أن يحرِّرهن من البطريركية اللغوية المركزية القضيب.

ولا تتوافق الأفكار الواردة أعلاه بصورة كلية مع ما بعد الحداثة، رغم أن من الجلى أنه توجد تشابكات. والكثيرات ممن جرى النظر إليهن على أنهن

نسويات ما بعد حداثيات كُنَّ فى الحقيقة نصيرات للمنظِّرين الفرنسيِّين. وتقاوم ما بعد الحداثيات كاملات النضج كل إغلاق. وبعد أن جَعَلْنَ جنِّيّ التفكيك يخرج من القنِّينة، يغدو كل خطاب ممزَّقا وليس فقط الخطاب الذكورى، أىْ أن العقل يغدو مختلا بصورة كاملة ويضيع كل يقين أو امتياز، بما فى ذلك الكتابة الأنثوية، فى تلاعب تخييلىّ للُّغة. والحقيقة أن أولئك اللاتى نظرنَ إلى أنفسهن على أنهن نسويات ما بعد حداثيات، مثل چين فلاكس Jane Flax أو كريستين سيلفيستر Christine Sylvester، خلقنَ مشكلات أكثر مما قَدَّمْنَ حلولا. وفى هذا السياق، تصير النسوية ذاتها يقينا آخر مشكوكا فيه يحتاج إلى تمزيق(٢١).

ولم يكن من المدهش أن النسويات الفرنسيات (بتوجيه الاهتمام إلى التفكيك) كُنَّ مرتابات إزاء عنوان "نسوىّ"، لأن له دلالات "حكاية كبرى" grand narrative بصورة أكثر صراحة. ومع هذا كانت هناك مشكلات مع وجهات نظر النسوية الفرنسية التى سوف نُلِمّ بها فيما بعد، على الأقل فى نظر نسويات كثيرات لأنها جذبت الانتباه من جديد إلى اختلاف النساء، بإضفاء طابع جوهرى محتمل على الأنوثة/النسوية. كما أنها كانت نخبوية بصورة عميقة، وكانت تميل إلى التنظير عن اللغة على حساب الاهتمامات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. وبالتالى ما يزال مفهوم ما بعد الحداثة النسوية غير واضح. بل إن بعض الناقدات النسويات نظرن إليها على أنها عدمية عابثة، وأفيونا للمثقفين. وهذه الأشياء، ونقاط أخرى، تجعل من الصعب معالجة مفهوم النسوية ما بعد الحداثية إلى يومنا هذا.

ودار عدد من المجالات الأخرى فى النسوية فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين حول مسألة التفكير الأمومى والرعاية الأمومية. ونشأ عن العمل التحليلى النفسى لـ نانسى تشودوروف Nancy Chodorow وكارول چيليجان Carol Gilligan حول الصفات المميزة لشخصية الأنثى افتراض أنه، لأن النساء كُنَّ قد تربَّيْنَ فى مجتمع على أساس النوع (تقوم فيه النساء برعاية الأطفال)، كانت لهن بالتالى

نظرة أخلاقية مختلفة عن العالم. وفى نظر چيليجان، بصورة خاصة، فإن للنساء نَهْجًا "قائمًا على الرعاية": إنهن أكثر غيرية، ورعاية، وتضحية بالنفس. وربطت چيليجان هذا الميل بـ "أخلاق رعاية"، قابلتْها بـ "أخلاق عدالة" أكثر توجُّها للذكور (Chodorow 1978, Gilligan 1982, also Mackay 2001). ولهذا كانت الأخلاق الخاصة بالنساء مهتمة بالميل إلى الرعاية، والعناية بالمسئوليات والصلات، أكثر مما بالوصول إلى المبدأ الصحيح أو الأفضل، باتباع قواعد والتركيز على الحقوق والعدل، هذه الأمور التى كان يُنظر إليها على أنها السمة المميزة لأخلاق العدالة. كما أكدت كاتبات أخريات، مثل سارا راديك Sara Ruddick وچين بيث إليشتين Jean Beth Elshtain، أن النساء مرتبطات بصورة رئيسية بتربية الأطفال وحماية حياتهم؛ غير أنهن، على خلاف چيليجان، اعتقدن أن فكرة كهذه سيكون لها تأثير هائل على إعادة هيكلة المجال العام. واعتقدت رادريك وإليشتين بصفة خاصة أن "المفكرات الأموميات اللاتى يجعلن المسئولية عن الأطفال والعائلات التزامهن الرئيسى يمكنهن إصلاح القيم العامة إصلاحا جذريا، ويمكنهن حتى أن يخلقن 'سياسة أخلاقية' مكرسة لسياسةٍ للتعاطف" (Boling 1991, 608). وعلى هذا النحو اعتقدن أن هذه النظرة يمكن أن يكون لها تأثير درامى على السياسة.

ونتج عن هذا الجدال المحدد تطوران إضافيان. أولا جرى تفنيد حجة "التفكير الأمومى" بعنف من جانب منظور "نسوى مدنى". ومن المحتمل أن إنتاج مارى دييتز Mary Dietz كان الأكثر منهجية. فقد اتخذت موقفا نسويا أكثر تقليدية، وتقريبا أكثر ليبرالية، مؤكدة أن النساء والرجال، كمواطنين، "يمكن بصورة جماعية وحصرية أن يرتبطوا ببعضهم البعض... كمتساوين يصدرون أحكاما بشأن أمور ذات أهمية مشتركة، ويتشاورون بشأن قضايا ذات اهتمام مشترك، ويعملون فى انسجام مع بعضهم البعض" (Dietz 1985, 28). وقدمت دييتز حجة نسوية اجتماعية ليبرالية تضفى قوة جديدة على المساواة وأنكرت بالتالى أن يكون اختلاف الذكر والأنثى واردا. وتمثلَ التطور الثانى فى موقف التفكير الأمومى

الذى اتخذته إليشتين ورادريك (ولكنْ ليس چيليجان بالضرورة)، الذى سُمِّىَ "النسوية المحافظة الموالية للعائلة" (Elshtain 1981 and 1985; Ruddick 1980)[٢٢]. ولم يحدث تَلَقِّى هذا الانقسام الأخير بصورة جيدة من جانب قطاعات أخرى من الحركة النسوية. ونُظِرَ إليه على أنه خطوة إلى الوراء بالعودة إلى القولبة الأقدم عهدا لاختلاف النساء إلى أدوار ترتبط بالنوع (Flax 1986; Boling 1991, 608ff)[٢٣].

ونظرا لتنوُّع الفكر النسوى يغدو من الصعب تمييز بواعث واضحة داخل الحركة النسوية. على أن من الممكن تمييز ثيمات شكلية عريضة بعينها كانت تمثل الجوهر المشترك للكثير من التفكير النسوى. وكانت الاستجابة فى حد ذاتها لهذه الثيمات متنوعة تماما. والثيمات التى سنتناولها فى باقى هذا الفصل هى: الجنس والنوع، وطبيعة الاضطهاد والإخضاع، وقضية المساواة والاختلاف، والشخصى بوصفه السياسىّ.

الجنس والنوع

يتناول هذا القسم بإيجاز الموضوع الأكثر تقليدية المتمثل فى الطبيعة البشرية. وفى حالة النسوية، ترتبط الطبيعة البشرية بواحدة من القضايا الأساسية للنقاش الأيديولوچى ولهذا يجب بحثها بطريقة غير مباشرة إلى حد ما. وفى بعض الأحيان يجرى تأكيد أن النسوية "لا تستتبع أىّ نظرة محدَّدة للطبيعة البشرية" (Levitas in Forbes and Smith eds 1983, 116). ورغم هذه النقطة، هناك تفاسير تقدمها بعض الكاتبات النسويات، وهى تفاسير تتشابك مع أيديولوچيات أخرى مثل الليبرالية. وتهتم أخريات بصورة أكبر بمسألة علاقة الجنسية (الذكورة والأنوثة)

ونوع الجنسين بالطبيعة البشرية. وفى هذا السياق فإن قضية الطبيعة البشرية ليست غائبة بل هى بصورة طفيفة أكثر تعقيدا وصعوبة على المَفْصَلة.

وكان لمشكلة الجنس والنوع تشابهات مع المجادلات حول الطبيعة والرعاية. والقضية الرئيسية هنا هى ما إذا كانت طبيعة النساء محدَّدة بيولوچيًّا أم منظمة اجتماعيًّا. والإجابة المعتادة لهذا هى تأكيد أن النوع خدعة منظمة اجتماعيًّا، على حين أن الجنس بيولوچىّ. فقد جرى "حَشْر" النساء فى أدوار بعينها و"كأن" هذه الأدوار طبيعية أو محدَّدة بيولوچيًّا لهن. ومثل هذه الأدوار ليس فيها أىّ شىء طبيعى فى الحقيقة. فقد حدَّد الرجال سيكولوچيا النساء. ولهذا فإن مهمة النسوية تتمثل فى جَعْل النساء مدركات لهذه الحقيقة.

ويمكن أن نجد وجهة النظر المحدَّدة هذه فى شكل مختلف لدى النسويات الليبراليات المبكرات مثل مارى وولستونكرافت. وكانت إحدى دعاواها الرئيسية أنه لا يجب تحديد هوية النساء على أنهن كائنات جنسية، بل على أنهن بالأحرى كائنات بشرية. والمصطلحات مختلفة هنا اختلافا طفيفا عن جدال الجنس والنوع، غير أنها قريبة بما يكفى لبعض المقارنات. ذلك أن وولستونكرافت كانت تستعمل مفهوم "جنس" sex بوصفه معادلا تقريبا لمفهوم "نوع" gender، مع أنها كانت تؤكد أيضا أنه حتى الجانب البيولوچى للنساء لم يكن يمثل حقا نقطة اختلاف مهمة. وكما أكدتْ فإن: "الموضوع الأول للطموحات الجديرة بالثناء هو الحصول على طابع ككائن بشرى، بِغَضِّ النظر تمييز الجنس" (Wollstonecraft 1985, 82). وتمثلت النقطة المهمة فى أن العلامة الفارقة للبشر، مقابل "المخلوقات غير العاقلة"، هى العقل البشرى. أما الصفة الجنسية فإنها ليست مهمة جدا. وكان العقل مفهوما على أنه "القدرة البسيطة على التحسين؛ أو على الأصح، على إدراك الحقيقة" (Wollstonecraft 1985, 142). وكما أكدت وولستونكرافت: "يجب تقييم كمال طبيعتنا وقدرتنا على السعادة بدرجة العقل" (Wollstonecraft 1985, 91). ولهذا

تمثل الواجب الأول لامرأة فى أن تفكر. وفى الحقيقة فإن أىّ واجب قد تكون تطلبته لأداء العقل المطلوب، لأنه "كيف يمكن أن نتوقع أن تتعاون امرأة ما لم تعرف لماذا كان عليها أن تكون فاضلة؟" (Wollstonecraft 1985, 86, 156). والحقيقة أن هدف نقد الكثير من مناقشة وولستونكرافت كان روسو. وقد عادت إليه كثيرا خلال سياق نصها. ذلك أن روسو كان قد شدَّد، فى أعمال مثل Émile [إميل]، على الطبيعة الجنسية للنساء. وقد أسهب الحديث حول خضوعهن للرجال، وتبعيتهن، وشهوانيتهن، وتسليتهن، لهم. وعلاوة على هذا، كان روسو يقابل المساواة المدنية مع النظام الطبيعى للأسرة، وأكّد على الاختلاف بين الجنسين. فالنساء، بسبب طبيعتهن، ظهرن غير مناسبات للدور العام المستقل للمواطنين. وفى نظر وولستونكرافت، كانت هذه الفكرة عن الاختلاف الجنسى عند روسو خدعة مدمرة وخطرة.

كما تستعمل وولستونكرافت حججا تقوم على وجود ربٍّ عاقل يدعم أطروحتها فيما يتعلق بالطبيعة البشرية. وهى تؤكد، باختصار، أن رَبًّا عاقلا لا يمكن أن يخلق نصف الجنس البشرى، أىْ النساء غير عاقلات تقريبا. وكان معلِّمها الدينى الخاص، ريتشارد برايس، قد أكد أن كل البشر متساوون ومسئولون أمام الرب. فلماذا، إذن، يمكن إقصاء المرأة؟ وكما أكدت وولستونكرافت: لماذا يجب أن يمنحنا ينبوع الحياة السخىّ العواطف، والقدرة على التفكير، فقط ليِّنغص أيامنا ويلهمنا مفاهيم خاطئة عن السموّ؟" (Wollstonecraft 1985, 94).

وبغضّ النظر عن الثيمة اللاهوتية، رجَّع چون ستيوارت ميل صدى وجهة النظر هذه فى سياق مختلف. ويجرى النظر من جديد إلى الطبيعة الجنسية للنساء على أنها خدعة جرى إضفاء طابع اجتماعى عليها. يقول ميل: "أنا أنكر أن أىّ شخص يعرف، أو يمكن أن يعرف، طبيعة الجنسين... وما يسمى الآن طبيعة المرأة شيء مصطنع بكل معنى الكلمة - إنها نتيجة القمع المفروض" (Mill 1989,

138) [٢٤]. وفى نظر ميل فإن من الجلى أننا نجهل الشروط التى يجرى فيها تكوين الطباع؛ والواقع أنه يبدو أن أغلب الرجال يجهلون بوضوح فيما يتعلــق بالنــساء؛ غير أن ميل تطلّع بالفعل إلى إمكان علم طباع فى المــستقبل. وســمَّاه إيثولوجيــا ethology. ووفقا لـ ميل، يمكن القول إن النساء يقبلن استعبادهن بوصــفه طبيعيــا. وهن ينظمن الحملات فى سبيل حق الاقتراع العام، والتعليم، وما شابه. وفى أغلب الأحوال تكون عادات الذكور غير العقلانية هى التى تُبقِى النساء فــى مثــل هــذه العبودية. وإذا استطاعت النساء أن يتطوَّرْن وينمون، فإنه لن يكون هناك عندئذ أىّ أساس للنظر إليهن بوصفهن أقل شأنا. وهكذا فإن تحرير النساء، فى نظــر ميــل، ليس سوى مسألة وقت. وبنفس الطريقة التى تحرّر بها العبيــد، والتُّبَّــع vassals، والسود، ستتحرر النساء أيضا. وكما يعبر ميل فإن: "الخضوع الاجتماعى للنــساء *يبرز على هذا النحو بوصفه واقعا معزولا فى المؤســسات الاجتماعيــة الحديثــة*" (Mill 1989, 137).

وفى التفاسير الماركسية المبكرة، تتكون طبيعتا النــساء والرجــال نتيجــة الظروف التاريخية والاقتصادية، ومع هذا فإن تلك الظروف الخاصــة يمكــن أن تُملِى أدوارا مختلفة بصورة ملحوظة للجنسين. وكما قرر ماركس و إنجلــس فــى "الأيديولوچيا الألمانية" (1845)، "أول تقسيم للعمل هو ذلك الذى بين الرجل والمرأة لتربية الأطفال" (Marx and Engels, 1969, 503). وقام إنجلس فى كتابات لاحقــة بتطوير هذه الأطروحة. والنساء والعائلة راسخة الجذور، على الأقل عند إنجلــس، فى الشروط الاقتصادية للحياة. ويترك الزواج الأحادى معظم النساء فــى وضــع الإماء (العبدات) المنزليات. فالرجل يكسب أجر العائلة (على الأقل عند الطبقــات المالكة) وتعمل زوجتــه فــى البيــت. وكمــا لاحــظ إنجلــس: "فــى العائلــة، هو يمثل البرجوازى؛ وتمثل الزوجة البروليتاريــا" (Engels in Marx and Engels 1968, 510).

وتكمن صعوبة الحديث عن الطبيعة البشرية فى الماركسية فى تحوليتها. وسيكون من الصعب الخروج بحجة مقنعة واضحة لصالح شمولية خصائص غير متغيرة للطبيعة البشرية ضمن هذا الجدال. فالطبيعة الظاهرة للبشر ليست ثابتة، بل تتغير عبر الظروف التاريخية. وعلى هذا النحو تجد النسوية الماركسية بعض المساندة النظرية الحازمة لدعوى أن الكثير من الطبيعة الجنسية/النوعية للنساء نتاجٌ لشروط تاريخية واقتصادية محددة للحياة. ويمنح هذا تصديقا أكثر لدعوى أن الخدعة تفعل فعلها. وفى التحليل الأخير، قد يقود هذا إلى استنتاج أنه لا وجود لاختلافات ذات شأن بين الرجال والنساء. ويمكن أن يؤدى كلٌّ من الجنسين كل دور تقريبا.

ورغم الاستنتاج النظرى المذكور أعلاه، ما يزال يبدو أن كثيرين من الكتاب الماركسيِّين الذكور المبكرين يقبلون الدور الأكثر منزلية للنساء. وهذا الاتجاه الأخير انتقدته نسويات اشتراكيات منذ أواخر ستينيات القرن العشرين. كما قَبِلْنَ بعض جوانب تحليل الراديكاليات، أىْ أنه بالإضافة إلى الشروط التاريخية والاقتصادية كانت هناك أيضا جوانب بيولوچية وسيكولوچية لاستغلال النساء. وكما أكدت أليسون چاجر، انتهى الأمر إلى النظر إلى الماركسية التقليدية على أنها حل وسط حيث "تعنى اختلافات بيولوچية غير محددة بين الرجال والنساء أنه لا يمكن مطلقا أن يوجد إلغاء كامل لتقسيم العمل على أساس الجنس" (Jaggar 1983, 69).

وكان مستقبل الطبيعة البشرية فى هذا الشكل من أشكال النسوية الاشتراكية لا نوعيا ولا جنسيا تقريبا. ولهذا كان المثل الأعلى للنسويات الاشتراكيات "أن المرأة (والرجل) سيختفيان كمقولتين متكونتين اجتماعيًّا" (Jaggar 1983, 132). وسوف يتسارع تقدم هذه العملية إذا تطورت التكنولوچيات إلى نقطة يمكن فيها تحرير النساء من كلٍّ من الحمل والولادة.

وكان الكثير من مختلف عناصر الراديكالية، التى استعملت حجة الجنس/النوع بصورة مستقيمة انتقادية بعمق مع ذلك لكلٍّ من المنظورين الاشتراكى–الماركسى والليبرالى. وكما علقت كاتبة راديكالية أولى، كاثرين ماكينون Catherine Mackinnon، فإن الراديكالية

> تقف إزاء الماركسية موقف الماركسية إزاء الاقتصاد السياسى الكلاسيكى: استنتاجها النهائى ونقدها الأساسى. وبالمقارنة مع الماركسية فإن مكانة الفكر والأشياء فى المنهج والواقع يجرى قلبها إلى استيلاء على السلطة التى تتغلغل فى الذات والموضوع والنظرية مع الممارسة. وفى حركة مزدوجة، تقلب النسوية الماركسية بطنا لظهر وعلى رأسها (Mackinnon in Keohane et al. eds 1982, 30).

وكانت الاشتراكية الماركسية تدل دائما، وفقا لهذا التفسير، على نوع بعينه من المنهج، حددته ماكينون على أنه المادية الجدلية. وكانت النسوية الحقيقية (التى تعنى بها ماكينون النسوية الراديكالية) مهتمة كبديل بمنهج لإيقاظ الوعى مختلف للغاية، وصفته بأنه "إعادة التكوين النقدية الجماعية لمعنى التجربة الاجتماعية للمرأة" (Mackinnon in Keohane et al. eds 1982, 29). وعلى هذا النحو، أكدت أن المنهجين غير قابلين بصورة جوهرية للتوفيق.

ورغم كل هذه الثقة بالنفس فى تحليل الراديكاليات، لا يكاد يكون هناك تماسك بشأن مسألة الطبيعية البشرية وقضية الجنس/النوع. وقد ظهرت أقدم التصريحات بشأن هذه المسألة فى كتابات سيمون دو بوفوار (Beauvoir 1952). فقد رفضت الكثير من التفسيرات البيولوجية والمادية التاريخية. وفى نظرها، تملك النساء من الناحية الجوهرية نفس طبيعة الرجل، غير أنه جرى كبحهن واستعبادهن

نتيجة واقع مهم – أجسادهن. ولم يحدِّد الجسد الطبيعة الحقيقية للنساء، غير أنه فسر الكثير فيما يتعلق بتاريخهن. ورغم بعض الافتقار إلى التعاطف الفكرى مع الحركة النسوية، تصورت مستقبل النساء بعبارات متفائلة تماما. فمع المزيد من إتاحة الإجهاض، والتنظيم الفعال للأسرة، والاستغناء عن الزواج الأحادى، ربما بدأت النساء أخيرا فى تحقيق السيطرة على أجسادهن والتحقنَ بالرجال فى مشاريعهم الثقافية. وستكف الأمومة عن أن توجه مصير النساء. وكما تعبر بوفوار فإن: "واقع أننا كائنات بشرية أهم بصورة مطلقة من كل الخصوصيات التى تميز الكائنات البشرية الواحد عن الآخر" (Beauvoir 1954, 684). وقد وجدت بعض الراديكاليات أن تحليل بوفوار ينقصه إدراك عمق البطريركية وطبيعة اضطهاد النساء.

وموقف بوفوار، الذى له نظائر فى بعض المناقشات الليبرالية المبكرة (مع أنه موضوع فى إطار فلسفى مختلف كليا، أىْ التزامها بالفلسفة الوجودية السارترية)، جدير بالمقارنة مع موقف إحدى الراديكاليات المبكرات، شولاميث فايرستون Shulamith Firestone. وقد أكد عمل فايرستون The Dialectic of Sex[جدل الجنس]، مثل عمل بوفوار، أن الرجال والنساء ليسوا مختلفين جدا فى الحقيقة. وفى نظر فايرستون، كما هو الحال مع بوفوار وإنْ كان هذا مصوغا بمصطلحات أقوى كثيرا، كانت بيولوجيا النساء هى التى حددت "طبقتهن الجنسية" (وهذا تعبير جديد أدخلته فايرستون لدمج الماركسية فى تحليلها) (Firestone 1971)[٢٥]. وكانت الطبقة الجنسية راسخة الجذور فى العائلة، حيث كانت النساء والأطفال تحت رحمة الرجال. ومن الناحية البيولوجية أدت الاختلافات الإنجابية إلى تقسيمات جنسية للعمل. وتطلعت فايرسون إلى التكنولوجيات الجديدة فى سبيل التحرير. وكانت هذه التكنولوچات أشمل بكثير من أىّ شيء توقعتْه بوفوار. ذلك أن التخصيب الصناعى، وأطفال الأنابيب، والسيبرنطيقا المنزلية، سوف تحرر النساء (والأطفال) من البيولوجيا الخاصة بهن. وأكدت فايرستون أنه مع منجزات

علم الطب هناك حتى إمكانية حمل الذكور للجنين فى أرحام مزروعة وربما إفراز اللبن فى نهاية المطاف. وعلى هذا النحو يمكن أن يصير النوع والجنس زائدين عن الحاجة فى سياق مستقبل خنثوىّ أو أحادىّ الجنس(٢٦).

وحلّتْ محلّ هذه الأطوار المبكرة نظريات أخرى داخل الراديكالية. وقد يكون هدف خنثوىّ مثلا أعلى بالغ القيمة يستحق الكفاح فى سبيله، غير أن النوع كان مصدر كثير من المشكلات التى كان ينبغى توجيه الانتباه إليها، خاصةً مشكلة الاستغلال البطريركى الذكورى، وفضلا عن هذا، هناك جوانب للطبيعة الذكورية وجدتها الراديكاليات بغيضة: على سبيل المثال، التمييز على أساس الجنس، والعدوانية، والإمكانية الكامنة للاغتصاب. وكانت بعض الراديكاليات ينظرن إلى الاغتصاب، فى الحقيقة، على أنه جانب محدِّد للذكورية والبطريركية(٢٧). وكما يعبر روبن مورجانRobin Morgan فإن: "اغتصاب امرأة واحدة هو الاستعارة لفرض الرجل نفسه بالقوة على كل الأمم" (quoted in Jaggar 1983, 264). وقد جرى تأكيد أن النساء لن يرغبن فى الاتصاف بأىّ سمات ذكورية كهذه فى مستقبل خنثوىّ.

وعلى هذا النحو تحركت النسويات الراديكاليات بعيدا عن الخنوثة صوب نقد "الطبيعة الذكورية" والطريقة التى حاول بها الرجال تعريف الأنوثة. وكان لهذا النقد جانب سلبى وجانب إيجابى على السواء. وانطوى الجانب السلبى على نقدٍ للطبيعة الذكورية بوصفها مصدر معظم المشكلات الاجتماعية، والسياسية، والدولية. وفى نظر أندريا دوركينAndrea Dworkin، تُمثل الذكورية فى حد ذاتها الموت، والعنف، والتدمير (Dworkin 1981, 52-3). وفى هذه القراءة، كانت النساء هن الضحايا دائما. فالمعلومات المعلن عنها على نطاق واسع عن الاغتصاب وطبيعة وآثار البورنوجرافيا، وإساءة معاملة النساء فى الزواج، زادت السمة المميزة لهذه النقطة، رغم أن هذا النوع من التناول كان موضوعا للنقد فى وقت لاحق من جانب نسويات أخريات على "إضفاء طابع جوهرى" على طبيعة النساء

(Randall 1991, 522). وعلـــى الجانـــب الإيجـــابى، كـــان هنـــاك اعتقـــاد بـــأن طبيعة وخصائص الأنثى متفوقة أخلاقيا وروحيا وقاد بالتالى إلى "التحليل المتمحور حول المرأة".

واتخذ التحليل المتمحور حول المرأة أشكالا مختلفة. فقد أثنت بعض الكاتبات على بعض جوانب الأنثوية التى كان يُنظر إليها فى السابق على أنها محرمـــات أو عقبات أمام حيوات النساء، مثل الحيض، والأمومة، والتفكير الأمومى. وعلى هـــذا النحو اتخذ "التفكير الأمومى" سمة رفيعة فى كتابات چين بيـــث إليـــشتين، وســـارا راديك، وكارول چيليجان، رغم أن المناظرة الأخيرة لم تشدد على تـــأثير التفكيـــر الأمومى على المجال العام. ومع هذا جرى اتهام آراء راديك و إليـــشتين بتـــرويج منظور محافظ موالٍ للعائلة كان يدفع النساء إلى الوراء نحو البيـــت. وفـــى هـــذا الجدال الأخير فقدتْ حجة التفكير الأمومى، كطريقة لنقد الشفرة الذكورية للتفكيـــر، بعض لَسْعتها. وجرى إضفاء أهمية حاسمة على الفكر النسائى، ولكنْ ليس كإحلال مباشر محل الفكر الذكورى. ومع هذا زعمت إليشتين أن هذه الخصائص التربويـــة يجب أن تكون جلية فى المجال العام، وكذلك داخل العائلة.

واستعملت كاتبات أخريات هذا النهج الأخير بوصفه وسيلة ثقافية راديكالية. وكما تعلق چين ألپرت Jane Alpert:

> تقوم الثقافة الأنثوية على الأفضل والأقوى لدى النساء، وعندما نبدأ فى تعريف أنفسنا كنساء فإن الخصائص التى تأتى إلى الـــصدارة هى نفس الخصائص التى تظهرها أمٌّ فى النوع الأفضل من الـــصلة التربوية مع طفل: التقمص الوجدانى والقدرة على التكيـــف، وإدراك النمو كعملية أكثر منه كغاية منتهية، والقدرة على الإبداع، والإحساس بالرغبة فى الحماية تجاه الآخرين، والقدرة على الاســـتجابة عاطفيـــا وكذلك عقلانيا (quoted in Jaggar 1983, 97)

وعند مارى دالىMary Daly، شددت هذه النسوية الثقافية الراديكالية على أن النساء وثقافتهن كانت فى آن معا مختلفات عن الذكور ومتفوقات عليهم ثقافيا. وجرى التعبير عن هذا الاختلاف عبر كامل نمط حياة النساء وفكرهن. على أن النسويات ما بعد الحداثيات وما بعد البنيويات كن ينزعن إلى معارضة التضاد الثنائى للمصطلحات اللغوية مثل المذكر والمؤنث. والحقيقة أن الخصائص المرتبطة بمثل هذه المصطلحات يمكن أن يتبناها كل من الجنسين. وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى هذا الجدال بكامله على أنه خيال بلاغى.

وأشارت راديكاليات أخريات بثقة بالنفس، متجاهلات ما بعد الحداثيات، أن "التفكير الأنثوى" يمكن مَدُّهُ إلى شكل جديد لإبيستيمولوجيا وعلوم طبيعية أشمل. وكان يجرى إبراز هذا الجانب للراديكالية أحيانا بوصفه مدرسة متميزة تُسَمَّى "النسوية المنظورية" [أو نسوية وجهة النظر] standpoint feminism، (Randall 1991, 521; also Harding 2003). وقد هاجمت النظرية المنظورية، مثل ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية، مفاهيم الموضوعية فى العلم، والعقلانية، والمنطق، فى الفكر الغربى. وكان هذا يشكل الأساس لمسألة ما إذا لم تكن "عملية الخطاب العقلانى والعلمى بكاملها ذكورية بصورة متأصلة إلى حدّ ما" (Coole 1998, 266; also Macmillan 1982; Lloyd 1984). وكان يُنْظَر إلى الفكر الذكورى على أنه يعمل بطرق بعينها: على سبيل المثال، الفصل مفاهيميا بين العقل والمادة، الذات والآخر، الفكر والعاطفة. وبالتالى أكدت كاتبات مثل أدريينّ ريتش Adrienne Rich، وكاثرين ماكينون، وإيفيلين فوكس كيللرEvelyn Fox Keller أن ذات مفهوم الموضوعية والعقلانية يتضمن المسافة والانفصال الأمر الذى يتفق مع الرغبة الذكورية فى الاستقلال – بكل المشكلات الناشئة عن مثل هذا الموقف (Rich 1976 and Keller 1985). غير أنه، على العكس من ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، رفضت النظرية المنظورية النسبية وقدمت باسم إبيستيمولوجيا أنثوية موضوعية

غير محددة، ولكنْ مع ذلك متفوقة، والحقيقة أن بعضهن أكدنَ أن الثقافة الغربية كانت بحاجة شديدة إلى طريقة جديدة للتفكير (Eisenstein 1984, 66)(٢٨).

طبيعة الاضطهاد والإخضاع

يتابع تحليل الاضطهاد نفس الخطوط العريضة للجدال كما فى القسم السابق من هذا الفصل. وقد ركز المنظور النسوى الليبرالى على العدل، والمساواة، والحقوق. وفى نظر مارى وولستونكرافت، كان مصدر الاضطهاد واضحا. وكما علقتْ فإن:

> النساء فى كل مكان فى... حالة يُرْثَى لها؛ لأنه للحفاظ على براءتهن... يجرى إخفاء الحقيقة عنهن، ويُفْرض عليهن اتخاذ طابع مصطنع قبل أن تكون قدراتهن قد اكتسبت أىّ قوة. ويجرى تعليمهن منذ طفولتهن المبكرة أن الجمال هو شبح المرأة، ويشكل العقل نفسه وفقا للجسد، ومتجوِّلةً حول قفصها الذهبى لا تسعى إلا إلى عبادة سجنها (Wollestonecraft 1985, 31).

وجرى حرمان النساء من الوسائل اللازمة لتطوير عقلهن. وكان نوع وطابع النساء هما النتيجة لتعليمهن. فقد توقع الرجال أن تقوم النساء بتربية الأطفال، والسلوك الفاضل، وإدارة أسرة، غير أن هذا لا يمكن القيام به إلا بتثقيف العقل. واستاءت وولستونكرافت من واقع أن الرجال يتصرفون بطريقة عبثية تماما فى هذا المجال. فقد أرادوا أن تكون النساء كائنات سامية، ولكنهم حاولوا حرمانهن من حق التطور العقلانى. وأكد الرجال أن النساء عاجزات بصورة طبيعية عن الاستفادة من التعليم كما حاولوا أن يحرموهن منه. وفى سياق مثل هذا الوضع من عدم التعليم كانت النساء مساويات للجنود فى جيش دائم حيث يكون الجهل الأعمى

والطاعة العمياء الشرطين الوحيدين. ومثل هذه العقلية لا يمكن أن تروق إلا لطاغية (Wollstonecraft 1985, 124–5). وهكذا كان مصدر اضطهاد النساء هو حرمانهن اللاعقلانى من الحقوق، وبصورة خاصة حق التعليم وحق تثقيف العقل. وكان من شأن مثل هذا التثقيف أن يقود بعض النساء فى نهاية المطاف إلى المشاركة فى التوظيف والتجارة. ولهذا يتمثل هدف كتاب وولستونكرافت فى إقناع الرجال بالحجة والمنطق بالإقرار بحقوق النساء وتأييدها.

وفى نظر چون ستيورارت ميل، تكمن جذور الاضطهاد فى عدد من الدوافع الذكورية الشنيعة. ومثل بنتام، دحض ميل منظور الحقوق الطبيعية، ولكنْ ليس فكرة الحقوق القانونية للنساء. فقد ادَّعى الرجال، بجهل مُطْبِق، أن النساء أدنى منهم شأنا بحكم الطبيعة. إلا أن ميل، مثل وولستونكرافت، أكد أن "ما لا تستطيع النساء فِعْلَهُ بحكم الطبيعة، ليس من شأنه مطلقا أن يمنعهن من فعْله" (Mill 1989, 143). ويحتكم الرجال إلى العرف لدعم اضطهادهم، غير أن الملكية المطلقة واستعباد السود ظلا يحتكمان إلى نفس الفكرة. ولهذا يجب أن نتشكك فى مثل هذه المفاهيم. ذلك أن النساء يمكن تعليمهن القيام بتطوير مشاريعهن الخاصة فى الحياة. ومن جديد اهتم ميل بدحض بعض القيود القانونية والتعليمية الواقعة على النساء فى سبيل التقدُّم البشرى. وكما علق فإن:

> المبدأ الذى ينظمِّ العلاقات الاجتماعية الحالية بين الجنسين – إخضاع جنس منهما للآخر – خاطئ فى حد ذاته، وهو يمثل الآن أحد العوائق الرئيسية أمام التطور البشرى؛ وينبغى أن يحلّ محلَّه مبدأ للمساواة التامة، لا يقرّ بأىّ سلطة أو امتياز على جانب، ولا بالعجز على الجانب الآخر (Mill 1989, 119).

وفى أحد مقالاته المبكرة، On the Jewish Ouestion [حول المسألة اليهودية]، ازدرى ماركس، مثل ميل، منظور الحقوق الطبيعية. ومن ناحية أخرى،

نظر إليه ماركس على أنه غطاء لمصالح المِلْكية البرجوازية. وكــان الاضــطهاد مفروضا على أساس العلاقات الطبقية والاقتــصادية داخــل الرأســمالية. وكــان اضطهاد النساء راسخ الجذور فى المنطق اللاشخصى للتجريــد الرأســمالى مــن الملكية. وكانت العائلة، والملكية الخاصة، وتقسيم العمل، والعمل المنزلى، ووضــع النساء، ترجع إلى الظروف التاريخية والاقتصادية المتحولة التــى تــشكل أســاس المظالم القانونية والسياسية. وكما لاحظ إنجلس بشأن أصل الزواج الأحادى فإنــه: "كان الشكل الأول من أشكال العائلة الذى لا يقوم على أساس الشرط الطبيعى بــل على أساس الشرط الاقتصادى، أىْ، انتصار الملكية الخاصة على الملكية المشتركة الأصلية التى تطورت على أساس طبيعى" (Engels in Marx and Engels 1968, E- 502). وفى نظر إنجلس، يمكن ملاحظة الأشكال الأولى للاستغلال فى العائلة، أىْ أن سعادة الرجل تقوم على أساس قمع المرأة. وغالبية النساء لا يبقين مع الرجــال بدافع الحب، بل بحكم الإعالة الاقتصادية. وإنما على هذا النحــو نفهــم الوصــف الشهير لـ إنجلس للزواج البرجوازى بأنه بغاء مشروع قانونا (Engels in Marx and Engels 1968, 504).

وفى نظر كثيرات من النسويات الراديكاليات والاشتراكيات، كان مفتاح فَهْم الاضطهاد تعبِّر عنه بإيجاز شديد لفظة "البطريركية". وكانت البطريركيــة "بنيــة سياسية تحبِّذ الرجال" (Eisenstein 1981, 8). وكان جوهر هذه النظرة لا يتمثل فى إرجاع أصل اضطهاد النساء إلــى الحقــوق القانونيــة والاجتماعيــة أو الحتميــة الاقتصادية، بل بالأحرى إلى الجذور النفسية العميقة للسيكولوجية الذكوريــة، فــى الفكر واللغة. وكانت البطريركية تكمن فى السلوك الذكورى. وعلى هذا النحو كان الاتجاه سيكولوجيًّا، ولغويًّا، وبيولوجيًّا. وأمكن أن يتطابق هذا السلوك الذكورى كليا مع الجنس الذكورى؛ وكبديل كان يمكن أن يتطابق مع خصائص بعينها ربما كانت ظاهرة عند أىٍّ من الجنسين.

ووجدت النسويات الاشتراكيات أنفسهن فى موقف غير مريح هنا. وحاولن فى سياق تفسير البطريركية أن يؤيِّدْن، من ناحية، البُعْد الاقتصادى المتحول تاريخيا، ومن ناحية أخرى، الدعاوى البيولوچية، واللغوية، والسيكولوچية، الجوهرية، ذات الطابع الخلاصى Universalistic. وفى نظر الاشتراكيات، "يجرى تحديد التفوق الذكورى والرأسمالية على أنهما العلاقتان الأساسيتان اللتان تقرران اضطهاد النساء اليوم" (Eisenstein ed. 1979, 5). وكان يُنْظَر إلى الماركسية التقليدية على أنها "عمياء جنسيا"، غير أن الخطأ المقابل كانت ترتكبه الراديكاليات، اللاتى جرى اتهامهن بأنهن "عمياوات تاريخيا"، أىْ تجاهل الأساس التاريخى والمادى للبطريركية[٢٩]. وأحجمت الماركسية التقليدية عن الإقرار بالأشكال الأخرى للاضطهاد التى تعانيها النساء. وكان هذا هو الاضطهاد الذى سبق الرأسمالية ويمكن أن يعقبها، والذى نتج عن الإنجاب والحياة المنزلية. وعن طريق التركيز على الصناعة الكبيرة، عجزت الماركسيات التقليديات عن تحليل النساء كعاملات فى أوضاع منزلية (لأن البروليتاريا كان يُنْظَر إليها داخل الصناعة). كما عجزن عن ملاحظة مَنْ هو المستفيد من مثل هذا العمل المنزلىّ (Hartman in Sargent ed. 1986, 6).

ولهذا فإن النسويات الاشتراكيات كُنَّ يحاولن توسيع فهمنا لتقسيم العمل واضطهاد النساء، لتركيز انتباهنا على الصلات الحاسمة بين الإنجاب والإنتاج، وبالتالى على دور العائلة داخل الرأسمالية. وبهذا المعنى، جرى تعميق فَهْم اغتراب النساء واضطهادهن. وكانت البطريركية اتحادا لعوامل اقتصادية وجنسية. وعملتْ الرأسمالية معالبطريركية. وعلى هذا النحو كان اضطهاد النساء أعمق ترسيخا مما ظنت الماركسية التقليدية. وكان للبطريركية أساس مادى.

وكان رد فعل كثيرات من الراديكاليات على هذا التحليل متوقَّعا. فاضطهاد النساء كانت له جذوره فى بيولوچيا وسيكولوچيا الذكور. ورأت بعضهن هذا

الاضطهاد ماثلا فى ذات مفهوم الذكورية، التى كانت راسخة الجذور فى العنف والعدوانية. وفى نظر أخريات، كان هذا العنف وهذه السيطرة راسخيْ الجذور فى اللغة الذكورية، والفكر الذكورى، والسلوك الذكورى. وكانت النسوية الفرنسية قد ركزت انتباهها على هذا المجال الأخير، عند كاتبات مثل كيت ميليت Kate Millett، أشرن إلى أنه كان يجرى تنشئة الأطفال على أدوار النوع من خلال العائلة وكان يدعمها فى كثير من الأحيان الدين، والأسطورة، والتعليم. وقدَّم هذا على الأقل بعض الأمل فى أن الذكور يمكن تنشئتهم على سلوكيات أكثر قبولا فى المستقبل. وفى حالة إيريجاريه، وسيكسو، وكريستيفا، كان العلاج يقوم منطقيا على تطوير النساء لأشكالهن الخاصة من اللغة والكتابة.

المساواة والاختلاف

تُبْرِز فكرة المساواة من جديد بعض التوترات الرئيسية داخل الحركة النسوية ككل. ورغم واقع أن المساواة اتخذت سمة مميزة رفيعة للغاية داخل المنظور النسوى الليبرالى، إلا أن النسويات الماركسيات كُنَّ ينظرن إليها على أنها مريبة(٣٠). وكانت بعض الراديكاليات يَرْتَبْن فى المساواة باعتبارها طريقة لاستيعاب الإناث فى القواعد الذكورية. وبطبيعة الحال فقد كان من الممكن أن يَكُنَّ مختلفات ولكنْ متساويات أيضا. غير أن بعض النسويات أكَّدن فى بعض الأحوال أنهن ببساطة لا يُرِدْن المساواة مع الرجال، لأن الإناث متفوقات بحكم الطبيعة، وهو شيء سَمَّتْهُ النسوية الليبرالية الأمريكية بيتى فريدان "الشوفينية النسوية". ولهذا تركزت مناظرة المشكلة الرئيسية، الخاصة بالمساواة مع الاختلاف على هذا السؤال: هل يجب أن يكون هدف النسوية المساواة المدنية والسياسية والاجتماعية أو، كبديل، هل يجب أن ترفض النساء المساواة ويحتفين باختلافهن؟ وهنا نشأ عدد

من المشكلات تتعلق بإبهام مفهوم "الاختلاف" وما إذا كان هناك أىّ نوع ذكورى أو نسوى "جوهرى". وارتبطت هذه القضية الأخيرة مع الرفض ما بعد الحداثى لتشييء أىّ مقولات (مثل النوع).

ووجدت مناظرة المساواة دعمها الأكثر قوة لدى الجناح الأكثر ليبرالية من النسوية. وكانت وولستونكرافت تقيس المساواة على أساس الحقوق القانونية فى الحريات المدنية الأساسية. وتمثل هدف نقد وولستونكرافت فى الامتيازات الأرستقراطية بقدر ما تمثل فى الامتيازات الذكورية، أىْ الميراث البيركىّ Burkean الذى أنكر مثل هذه الحقوق المتساوية وألحّ على الهيراركيات القانونية والسياسية. وكانت تفكر هنا بصورة رئيسية فى حقوق الحياة، والحرية، والاستقلال الاقتصادى، والتعليم، والوصول إلى المهن(٣١). وفى نظر وولستونكرافت، "طبع" الرب مثل هذه الحقوق بالتساوى فى أرواح كل البشر. وبصرف النظر عن القوة الجسمانية، الجلية هناك، وفقا لـ وولستونكرافت، اختلاف ضئيل للغاية بين الرجال والنساء. والحقيقة أن النساء فى المستقبل يجب أن يَكُنَّ قادرات على تقوية كلٍّ من أجسامهن وعقولهن.

وفى أواخر القرن التاسع عشر، ركزت مناظرات المساواة الليبرالية على المطالبة بتوسيع الحقوق السياسية لحق الاقتراع العام. وأكد ميل، فى كتاباته، أن الحرية هى الحاجة الكبرى للطبيعة البشرية. وبدون فرصة تكوين مشروعه الخاص فى الحياة ظل الفرد يتقزَّم(٣٢). واستتبع تعظيم الحرية تعظيم المنفعة. فالحرية، فى نظر ميل، تقود بالضرورة إلى افتراضٍ لصالح المساواة. وفى نظر ميل فإنه يجب تسوية الحرية، وقانون الزواج، وقانون المِلْكية، والتعليم، والاقتراع العام، جميعا (Coole 1988, 144).

وفى القرن العشرين، ركزت النسويات الليبراليات انتباههن على تحقيق المساواة عبْر مجموعة من حقوق الرفاهية الاجتماعية. وفى بعض الحالات كانت المطالبة تتعلق بمزيد من الدعم والإعانات للعائلات والأطفال؛ وفى حالات أخرى، بفرص متساوية من حيث التعليم، والتوظيف، والأجر، والزواج، والمِلْكية، والمشاركة السياسية، والمواطنة. وكانت لمثل هذه المطالب بعض النجاحات الملحوظة فى بريطانيا وأمريكا خلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وكما سبقت الإشارة فى هذا الفصل فإن الكثير من هذه الاهتمامات (بالمواطنة، والمساواة، وغيرهما) تغيرت، مع هذا، فى طابعها فى بداية القرن الحادى والعشرين. فإلى حد كبير صارت الأهداف النسوية الليبرالية الآن، حتى وإنْ كانت لم تتحقق بالكامل، اتجاها سائدا فى مجادلات السياسة العامة. وتمثل النسوية – كاهتمام عام مقبول فى أوروبا، وأمريكا الشمالية وفى كل مكان للتصدى لاضطهاد النساء – معركة أيديولوجية جرى بصورة عامة كسبها إلى حد كبير، حتى وإنْ كانت ما تزال توجد فى الممارسة مظالم متعددة ينبغى التصدى لها تجريبيًّا. وهذه قراءة لتعبير "ما بعد النسوية" Postfeminisum (Mascia–Lees and Sharpe, 2000). والواقع أن المجادلات النسوية فى العقد الأخير، مع أنها (من المنظور النسوى الليبرالى أو الليبرالى الاجتماعى الأكثر استدامة)، تحركت بعيدا عن المجادلات والاهتمامات النظرية المحمومة المطلقة العنان بشأن مكانة النسوية ذاتها وتحولت بصورة حاسمة أكثر كثيرا صوب التصدى لقضايا نوعية وصقلها، مثل المواطنة، والمساواة، والحرية، والثقافة، والعدل، والاغتصاب، والهجرة، والنزوح، وما بعد الكولونيالية Postcolonialism، والتعددية الثقافية[٣٣]. وبهذا المعنى فإن شكلا من أشكال النسوية الليبرالية أو الليبرالية الاجتماعية صار الآن إلى حد كبير جزءًا من اللغة المشتركة السياسية المعاصرة.

وهناك جانب يجدر بالذكر هنا وهو أن المنظور النسوى الليبرالى والليبرالى الاجتماعى – بصرف النظر عن اندماجه الأتمّ فى اللهجة الدارجة – صار له أيضا طابع أكاديمى بصورة عميقة خلال العقد الأخير. وهذه الكتابات النسوية الإلهام متأصلة إلى حد بعيد فى نصوص أكاديمية معقدة فى التاريخ، والفلسفة، والنظرية الاجتماعية والسياسية. وبمعنى ما فإن هذا يقدم سيناريو غير متوقع، بالمقارنة مع ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين. ومن ناحية هناك منظور نسوى أُضفِىَ عليه الطابع المؤسسى والطابع الطبيعىّ فى اللهجات الدارجة للمؤسسات العامة التى لا يضعها أحد حقا موضع المساءلة بجدية. ومن ناحية أخرى، هناك مجموعة بحثية هائلة من الأدبيات النسوية ذات الطابع الأكاديمى النظامى، الأمر الذى يُنْظَر إليه على أنه يُعَدّ طبيعى ومحترم للأكاديمية. على أنه، إذا سُئل بالتالى أين هى الحركة السياسية والأيديولوچيا النشيطة للنسوية فإن الإجابة لا تكون واضحة تماما. وإذا كان هناك شيء فهو أنها تلاشت بصورة غريبة. وربما كان واقع طابعها الاعتيادى فى النشاط الأكاديمى والعام قد حال دون إلحاح الحركة الأيديولوچية التى كانت بليغة وواضحة خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين.

ورغم واقع أن الثيمات المساواتية قاطعت مرارا تاريخ الاشتراكية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، كان يجرى النظر إلى المساواة فى كثير من الأحيان على أنها مجرد وَهْم برچوازى آخر، خاصةً عندما سيطرت الماركسية التقليدية على الجدال. ومثل العدل والحقوق، كان يُنْظَر إلى المساواة على أنها جزء من روح الرأسمالية الليبرالية. وفى نظر الماركسيِّين، لا شك فى أن اللامساويات موجودة وسوف تصحِّحها الشيوعية، غير أن اللامساواة فى حد ذاتها لم تكن مع ذلك شرًّا؛ بل كانت بالأحرى عَرَضا من أعراض مَرَض أعمق. كانت اللامساواة سمة من سمات مجتمع يمزِّقه الصراع الطبقى. ولم يكن وضع النساء فى ظل

الرأسمالية يرجع إلى معاملتهن بصورة غير متكافئة؛ بل كانت المعاملة غير المتكافئة محصلة للرأسمالية ذاتها. فالإصلاحات القانونية أو السياسية أو الاجتماعية يمكن فقط أن تكون أدوية لإيهام المريض؛ فلا يمكن أن تحلّ أيّ مشكلة. وبوصفها كذلك، لم تحقق ثيمة المساواة الكثير من التقدم ضمن الماركسية التقليدية أو النسوية الاشتراكية اللاحقة.

وفى حالة الراديكاليات، كانت ثيمة المساواة والاختلاف محورية. وفى البداية، كانت هناك بعض الثيمات المساواتية داخل النسوية الراديكالية. وعلى سبيل المثال، كانت الحجج المبكرة المؤيدة للخنوثة تقوم على شكل من أشكال المساواتية. وكانت إلى حد ما مساواتية غريبة، قامت فى بعض الحالات على أساس المنجزات التكنولوجية فى البيولوجيا. وقاد الرفض اللاحق للخنوثة، كما سبق الذكر، إلى موقف نقدى إزاء المساواة كقيمة وكغاية سياسية على السواء. وكانت هذه مرحلة جرى فيها الاحتفاء باختلاف النساء عن الرجال. وصار الانقسام بين الذكور والإناث يُعْرَف فى الأدبيات الراديكالية بعبارة "فجوة النوع" gender gap (Hawkesworth 1988, 464 n. 16).

ووجهات النظر التى أحاطت بنظرية الاختلاف متنوعة تماما وقد ظل تاريخ تطور هذه النظرية منذ ستينيات القرن العشرين بالغ التعقيد وما يزال باقيا على نفس الحال فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين (Young 1990, 1997 and 2000; Benhabib 2002; Squires 2007). وتعود أقدم الأفكار عن الاختلاف إلى مُنَظِّرات مثل كيت ميليت التى نظرت إلى التمييز ذكورى/نسوى على أنه جزء من الاستغلال البطريركى. وإلى حد كبير كان يُنْظَر إلى الاختلافات على أنها خِدَع اجتماعية، جرى تلفيقها لإبقاء النساء داخل أدوار بعينها. ثم هُوجم الاختلاف من جانب كاتبات مثل شولاميث فايرستون. وفى سياق جدالها لصالح المساواة الخنوثية

أرادت أن تحطم الاستعمالات السياسية للاختلاف. على أن الاختلاف بدأ يعاود الظهور، خلال سبعينيات القرن العشرين، كميزة. وفى البداية شمل الاختلاف، عند النسويات الثقافيات الراديكاليات فوق بشرية Supermanism الإناث، والتفوق الأخلاقى للنساء، وقيمة الأُخْتيَّة sisterhood، واللّيسبية السياسية، والانفصالية عن الرجال. كما جرى تأكيد أن للنساء مواقف مختلفة للغاية إزاء أجسادهن عن الرجال. وتعطى القدرة الجسمانية على حمل الأطفال للأنثى وضعا إيجابيا للغاية من تأكيد الحياة، على حين يكون من الأسهل أن يتورط الذكر فى العدوانية السلبية المنكرة للحياة، والطموح، والنزوع إلى التدمير. وقد تبنَّتْ هذه الثيمة المحددة النسويات–البيئيات، اللاتى وضعن الأزمة البيئية فى كثير من الأحيان ضمن القيم والمواقف الذكورية السلبية إزاء الطبيعة.

وفى أواخر ثمانينيات القرن العشرين أفسح الاتجاه نحو الانفصالية الثقافية مجالا لعدد من التطورات الجديدة. أولا، بسبب أهمية الثقافة والتجربة المختلفتين للنساء، تطورت الدراسة الأكاديمية للمعرفة المميِّزة للنساء واكتسبت عنوان "التحليل المتمحور حول المرأة". وشكلت اختلافات النساء طريقة مميزة فى الحياة والفكر. وقاد هذا إلى النمو الكبير للمقررات التعليمية للدراسات النسائية. وبدأت أغلب فروع العلوم الاجتماعية والإنسانيات بالتدريج (خاصةً على مدى تسعينيات القرن العشرين) فى دَمْج مكونات الدراسات النسوية باعتبارها حاسمة لمناهج الدراسة. ثانيا، من جديد جرى أخذ التجربة بجدية أكثر من المؤسسة البطريركية للأمومة، خاصةً فى كتابات، أدريينّ ريتش، على سبيل المثال. ثالثا، جرى إبراز القيَم المختلفة، ولكنْ الفريدة، للتفكير الأمومى. وجرى استكشاف الشخصيات والنفسيات المتميزة للنساء فى كتابات نانسى تشودوروف. وأكدت أخريات أن النساء، على العكس من الرجال، يُجسِّدْنَ قِيمَ الصدق، والحساسية للعاطفة،

والغيرية، والتعاون، والرعاية، والسلامية. وكما سبق أن رأينا، طـوَّرت كـارول جيليجان أفكارها بشأن "أخلاق الرعاية" عند النساء، ضد "أخلاق العدالة" الذكورية. ومن ناحية أخرى، قامت نسويات أخريات بمطابقة مظاهر غير متوقعة بـصورة أكبر بـأخلاق الرعايـة هـذه (Mackay 2001). وأشـارت راديـك و إليـشتين، المذكورتين سابقا أيضا إلى أن مثل هذه القيم والفكر الأموميَّيْن يمكن أن يكونا عونا هائلا إذا تمّ إدخالها فى المجال العام.

كما شهدت أواخر ثمانينيات القرن العشرين تأثير النسوية الفرنـسية، التـى احتفتْ باختلاف النساء. غير أنها كانت متشككة فى مفاهيم المساواة وحتـى فـى تعبير "النسوية" باعتبارها استيعابا داخل الإصلاحية البرجوازية. ورغـم تـأثُّرهن بثيمات التفكيك وتشككهنَّ فى المفاهيم البيولوجية عن الاختلاف، دحضت النسويات الفرنسيات تقريبا السيطرة الذكورية "المتمحورة على القضيب" للُّغة وناديْنَ بإعـادة التشفير اللغوية. وفى هذا الجدال، كان الاختلاف يقوم بتسوية مع اللغة إلـى حـد بعيد. وقد تشابكت هذه القضية الأخيرة مع "نظرية المنظور الراديكالية"، التى دعت إلى إيبيستيمولوجيا وعِلْمٍ نسويَّيْن جديديْن ومتميزيْن (Harding 2003).

وبوجه عام جرى توجيه النقد إلى النسوية الفرنسية ونظرية الاختلاف مـن ثلاثة منظورات. أولا، الناقدات النسويات ما بعد الحداثيات ومـا بعـد البنيويـات الأكثر صرامة لَفَتْنَ الأنظار إلى التضاد الثنائى للنوع (الذكر والأنثى) الذى أضفى طابعا جوهريا على الأنوثة وقام بتوطيد الإغـلاق (Nickolson 1989; Flax 1990; Gattens 1996). وبكلمات أخرى، اعتمدت وجهات نظر الاختلاف على تـضادات أساسية بعينها كانت هى ذاتها تحتاج إلى التفكيك. إن معنى "الذكر" و"الأنثى" يجـب إرجاؤه. فقد أخفت الجوهرية الساذجة للأنثى تعددية التفاسير والتأويلات الممكنـة. وعند كاتبات مثل جوديث بتلر جرى تطوير فهم ثقافى حافل أكثر كثيـرا بظـلال الفروق الدقيقة. ويشدِّد هذا الفهم على "الجسد الشَّبِق" sexed body باعتباره اختلافـا

معقدا ومركبا ثقافيا راسخ الجذور فى الخطابات الصارمة المنظمة (الفوكوية). ويكون هذا الجسد المركَّب ثقافيا موضوعا للأدائية performativity، أىْ تكرار الأفعال الجسمانية المؤَسْلَبة التى تعطى "الجسد الشَّبِق" مكانة أنطولوچية طبيعية (Butler 1990 and 2004; also MacNay 1999; Lloyd 2007).

ثانيا، أكد نقد متصل بذلك ولكنه أكثر عملية لنظرية الاختلاف أن خطر إضفاء طابع جوهرىّ على النساء تمثَّل فى أنهن يمكن أن يجرى إرغامهن مرة أخرى على العودة إلى مكان "طبيعى" فى العائلة. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى الاختلاف، و"فجوة النوع"، والجوهرية، على أنها أدوات فى صندوق عُدَّة العمل البطريركى. ثالثا، يتجاهل الاختلاف المفترض بين الرجال والنساء الاختلافات بين النساء أنفسهن، من ناحية العمر، والعِرْق، والطبقة، والثقافة، والإثنية، والقومية، والتفضيل الجنسى، والحالة الزوجية. والحقيقة أن هذه الاختلافات يمكن أن تكون أوسع بكثير من أىّ اختلاف نوع مفترض أو وَهْمِىّ. وتمثل محاولة حَشْر كل النساء فى مقولة واحدة وكل الرجال فى مقولة أخرى شكلا من الخطاب الاختزالى والقمعى. وفى هذا السياق، يُشار أيضا إلى أنه لا توجد أىّ ملامح شاملة أو جوهرية للنساء. ذلك أن ماهيات النوع إنما هى تراكيب اجتماعية مشيَّأة. والحقيقة أن الصفات الطبيعية ظاهريا، التى نربطها بالذكورية والنسوية، يمكن أن يمارسها كلٌّ من الجنسين.

الشخصىّ بوصفه السياسى

لا شك أن عنوان هذا القسم صار الشعار الرئيسى للحركة النسوية حتى أوائل القرن الحادى والعشرين. والفكرة بسيطة تماما، رغم أن تشعُّباتها متعددة. وكان الجدال يتمثل فى أن المجالين اللذين ظل يُنْظَر إليهما من قبل على أنهما

مجالان منفصلان للخاص والعام كانا فى الحقيقة بصورة عميقة أداتين أيديولوچيتيْن وتطويعيتيْن، تعكسان مصالح بطريركية ذكورية. ولهذا كان التمييز الذى قدَّسه الزمن بين "العام" و"الخاص" يمثل فى الواقع بعض القضايا المعيبة والمبهمة والبالغة السياسية.

وكانت جذور نقد "الشخصى بوصفه السياسى" تكمن فى الموقف النسوى الليبرالى. وتقليديا كان الليبراليون يعتبرون الحياة الشخصية للأفراد والعائلة، والاقتصاد، مجالات خاصة. وكانت النسويات الليبراليات يوجِّهن نقدهن بصورة خاصة إلى المجالين الأولين. وفى حالة النسويات الليبراليات المبكرات، مثل وولستونكرافت كانت فكرة أن النساء لهن مكانهن الطبيعى فى البيت وواجبهن الرئيسى نحوه وَهْمًا. وكان الواجب الأول للنساء إزاء العقل. والحقيقة أن هذا التفكير كان تمهيدا منطقيا ضروريا لأداء أىّ واجب، حتى داخل العائلة. وكما أكدت وولستونكرافت فإن: "العقل الذى يُضْعفه بصورة طبيعية الاعتماد على السلطة، لا يمارس مطلقا قدراته الخاصة، وبالتالى فإن الزوجة المطيعة يجرى جعلها أُمًّا ضعيفة متراخية" (Wollstonecraft 1985, 166). وكان يُنْظَر إلى فكرة كَوْن الطبيعة الجنسية للمرأة مجالا طبيعيا وخاصا، أو مفهوم العائلة كمجال خاص، على أنهما افتراضان سخيفان فى نظر وولستونكرافت. وكان مثلها الأعلى المحبَّذ هو النموذج الجمهورى المدنى للعائلة، كساحة تدريب للمواطن المفعم بروح المصلحة العامة، وليس كنموذج للعواطف الخاصة. ويجب أن يكون الزواج رفاقيًّا companionate وَوُدِّيًّا فى طابعه وليس مشبوب العاطفة[٣٤]. فالعاطفة تشوِّش عقول الأفراد وتقوِّض بنية المجتمع.

وشارك ميل، وكثيرات من التراث النسوى الليبرالى، معظم الآراء الواردة أعلاه. وفى ستينيات القرن العشرين برزت هذه القضية إلى الصدارة فى كتاب بيتى فريدان: "اللغز النسوى". وقد نحتتْ عبارة "المشكلة التى لا اسم لها" لوصف

واقع أن كثيرات من النساء وجدن أنفسهن فى سياق عائلى كان خاصا وشخصيا وكان من المفترض أن يُرْضيهن، ومع هذا تعرضن للإحباط والسخط العميقين، وهو شيء لم يستطعن مطلقا أن يضعن اسمًا له. وتمثَّل جدال فريدان، فى جوهره، فى أن كل النساء يشتركن فى مشكلة أساسية هى اللامساواة – فى المكانة الاجتماعية، والحقوق، والفُرَص – مع الرجال. وقد حجبت البنية العائلية الخاصة المصالح البطريركية للرجال فى الإبقاء على هذه اللامساواة. وبصفة عامة، كان النقد الليبرالى لقضية الشخصى/السياسى تتمثل فى تحديد حقوق بعينها كان يجرى إنكارها على النساء. وكان من الممكن تصحيح هذه الحقوق، بصفة رئيسية، عن طريق الإصلاح القانونى، والاجتماعى، والسياسى، والتعليمى. ولم يكن من شأن مثل هذا التصحيح تحطيم العائلة. والحقيقة أن الليبراليِّين ما يزالون يرون أن تلعب النساء دورا فعالا فى الحياة العائلية، غير أنه سيكون من المتوقع أن يقوم الرجال بدورٍ متساوٍ فى العمل المنزلى وتربية الأطفال. ولهذا كان ما يزال للعائلة دور تقليدى مهم تلعبه، كما اعتقدت وولستونكرافت أيضا. وإلى حد ما تلقَّى هذا التصور الأكثر مساواتية للعائلة تأييد قسم كبير من نصيرات "التفكير الأمومى"، و"أخلاق الرعاية" والنسويات المؤيدات للعائلة – وكانت الفكرة الجديدة للنسويات المؤيدات للعائلة تتمثل فى اقتراحهن أن مثل هذا التفكير الأمومى (من كلٍّ من النوعيْن)، الذى ظل مخصصا فى السابق للعائلة، يجب أن يدخل فى المستقبل فى المجال العام (also Mackay 2001). وكان هذا هو ما قطع الاستمراريات الأقدم للتقسيم العام/الخاص بطريقة أصيلة.

وتصدَّت النسويات الماركسيات والاشتراكيات لمشكلة "الشخصى والسياسى" فى المجال الاقتصادى، رغم أن الماركسية كانت تنزع إلى رفض أىّ فصل بين العام والخاص منذ البداية. وكان يُنْظَر إلى هذا التمييز على أنه خدعة لإضفاء غموض مقصود على الأيديولوچيا الليبرالية، التى ركز فيها مفهوم "الخاص" إلى حد كبير على "المِلْكية الخاصة". وعند إنجلس، كان يُنْظَر إلى العائلة على أنها

مؤسسة متغيرة تاريخيا. فقد أظهرت المجتمعات السابقة ترتيبات زواجية مختلفة، مثل تعدد الزوجات/الأزواج، وفقا لمختلف أنماط الإنتاج والمِلْكية. ولم تكن للعائلة الأحادية البطريركية الحديثة أىّ صلة بعلاقات الحب؛ وبالأحرى "كانت الشكل الأول للعائلة التى تقوم ليس على الشروط الطبيعية بل على الشروط الاقتصادية، أىْ على انتصار المِلْكية الخاصة على المِلْكية المشتركة المتطورة طبيعيًّا". ونشأت التناحرات الطبقية الأولى داخل العائلة حيث إنها كانت تمثل دائما وضعا يجرى فيه "تحقيق سعادة وتطور مجموعة عن طريق بؤس وقمع المجموعة الأخرى" (Engels in Marx and Engels 1968, 502–3). وكان الملحقان الدائمان للزواج البرجوازى، فى نظر إنجلس، هما البغاء والتَّديُّث Cuckoldry (= تَديُّث الزوج بزنا زوجته).

ورغم أن إنجلس تطلَّع إلى التحرير، والزيجات السهلة الفسخ، وتحطيم سيطرة الرجال، والتوظيف المتكافئ للنساء، فقد كان يبدو مع ذلك أنه يتصور كلًّا من استمرار الزواج الأحادى وإمكانية أنه كان أكثر طبيعية للنساء أن يرتبطن بتربية الأطفال وهكذا أُسْبِغَتْ المباركة الماركسية على تقسيم جنسىّ للعمل فى العائلة. ولم تشاركه ألكسندرا كولونتاى، فى العقود الأولى من القرن العشرين، هذه الفكرة (Kollontai 1977). كما انتقدت نسويات اشتراكيات لاحقات الماركسية. وأكدت أولئك الناقدات أن الماركسية الكلاسيكية لم تفسر لماذا كان أكثر طبيعية للنساء أن يتخذن هذا الدور (Jaggar 1983, 769; Hartman in Sargent ed. 1986). وعلاوة على هذا تجاهلت [الماركسية] الجذور الأعمق للسيطرة البطريركية. فقد كانت هناك أشكال للاضطهاد غير الملكية الخاصة والطبقة. وكان مثل هذا الاضطهاد يسبق ويعقُب الرأسمالية. ولهذا كانت الماركسية بحاجة إلى أن تصير معنية بتحليل العمل النسائى فى العائلة. وكانت بحاجة إلى أن تسأل مَنْ الذى يستفيد من العمل المنزلى. وكان يُنْظَر بالتالى إلى السيطرة البطريركية على أن لها جذورا أعمق كثيرا مما كان متوقعا فى السابق، وإنْ كانت ما تزال مادية وتاريخية.

فالنساء، ضمن نطاق هذا التقسيم الجنسى للعمل، خَدَمْنَ الرجال والرأسمالية على السواء. وكان خضوع النساء فى العائلة جزءًا من الأساس الاقتصادى للمجتمع. وفى هذه القراءة، كان الخاص والعام متشابكيْن ومتداخليْن. وكان يُنْظَر إلى "الشخصى بوصفه السياسى" على أنه واقع بيولوچى عميق الجذور، وسيكولوچى، وتاريخى، واقتصادى بصفة أساسية (Petchesky in Eisenstein ed. 1979, 376-7). وقاد هذا التركيز على العائلة إلى عدد من المجادلات تؤثر سلبا فى أوساط اليسار الجديد على التفسير الماركسى لأشياء مثل الخدمة المنزلية، والعمل العائلى (Barrett and MacInton essays in Lovell ed. 1990).

وفى حالة الراديكاليات، كان يسود الاتجاه إلى توسيع نقد البطريركية داخل نطاق الحياة الشخصية ليشمل منظورات بيولوچية، وسيكولوچية، ولغوية. وقد استفادت النسويات الراديكاليات إلى أقصى حد من هذا النقد الخاص بـ"الشخصى بوصفه السياسى". وقد حاولن معالجة مشكلة البطريركية فى مواجهة مباشرة. وكُنَّ يَمِلْنَ إلى إعادة وضع قضية السلطة بكاملها فى المجال الشخصى وأنكرن كليًّا تقسيم الخاص/العام. وفى نظر بعض الراديكاليات، كانت السلطة الذكورية فى المجال الشخصى تتحدد بصورة شاملة ولا تاريخية عبر الثقافات فى ممارسات مثل السوتيه(*) Suttee، وربط القدميْن(**) Foot–binding، والاغتصاب، والإباحية، وبَتْر الأعضاء التناسلية، وإحراق الساحرات، وحتى الچنيولوچيا ذات السيطرة الذكورية. وعلى سبيل المثال، نظرت مارى دالى إلى هذه الطقوس على أنها طقوس سادية– مازوخية ذكورية عالمية المقصود بها تأديب وإخضاع النساء (Daly 1979). وفى

(*) سوتيه Sutte أو ساتى Sati: ممارسة هندوسية (خاصةً تاريخيًّا) تُضحِّى فيها الأرملة بنفسها على المحرقة الجنائزية لزوجها – المترجم.

(**) ربط القدمين Foot--binding: ممارسة صينية تتمثل فى ربط القدميْن لمنع نموهما أكثر، وربما نشأت بين راقصات البلاط فى بداية أسرة سونج، غير أنها امتدت إلى أسر الطبقات العليا ثم انتشرت بين كل الطبقات، باعتبار الأقدام الصينية الصغيرة جميلة ولجعل حركات المرأة أكثر أنوثة ورقة – المترجم،

نظر بعض الراديكاليات جسَّدت ثقافة المجتمعات الغربية، وغيرها، شكلا من "الفاشية الجنسية". وفى هذه الحالة تقاطع الشخصى والسياسى بصورة جذرية. كما أكدت منظِّرات وجهة النظر الراديكالية أنه حتى اللغة، والعقلانية، والعلم، والفلسفة الذكورية أشكال دقيقة عميقة الجذور للسيطرة البطريركية. وبالتالى، إذا اعتقدت امرأة أنها متحررة من التطويع السياسى عندما تفكر بطريقة خاصة، فإنها تكون مخطئة بصورة جوهرية. ذلك أن الإيبيستيمولوچيا البطريركية الذكورية يمكن أن تحتل وتسيطر حتى على الأفكار الأكثر شخصية. ويتشابك جدال وجهة النظر من جديد مع النسويات الفرنسيات والنسويات الفوكوويَّات، اللاتى أكَّدْنَ أن الثيمات الذكورية (خاصةً التضادات الثنائية مثل العام والخاص) تسود وتُوَجِّه كلًّا من خطابات وتفسير الجسد والنفس (Nickolson 1989; Butler 1990; Gatens 1996; Coole in Freedan ed. 2001).

وقادت مثل هذه المعتقدات بشأن "الشخصى بوصفه السياسى" بعض النسويات الراديكاليات إلى اقتراح سياسات مثل الانفصالية (العيش المنفصل عن الرجال) وإلى صياغة أنماط فكرية نسوية متميزة. وقاد هذا بدوره إلى بعض الاتهامات التى تُدين العائلة و، فى حالات أخرى، إلى توصية بالتخلى عن العائلة واقتراحات فى سبيل أشكال جديدة من العيش المشاعى.

الخلاصة

يتمثل الهدف الرئيسى للنسويات الليبراليات فى الوصول بالنساء إلى الحقوق الكاملة فى المواطنة الديمقراطية المستقلة. وهُنَّ يتصوَّرْنَ مستقبلا ستكون فيه الحريات والحقوق القانونية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية قد تحققت للنساء. وستكون النساء على قدم المساواة مع الرجال فى كل المجالات. وسيجرى إحداث

هذا عن طريق العقل، والإقناع، والإصلاح الدستورى. وستبقى العائلة التى جرى إصلاحها، غير أنه سيكون للرجال دور متساوٍ فى الواجبات المنزلية. ولن تكون مِهَن وحيوات النساء مقيَّدة بحال من الأحوال بتربية الأطفال. وعلى هذا يجرى النظر إلى مؤسسة العائلة على أن لها دورا مستمرا ومُهِمًّا غير أنه ستجرى إعانتها ماليا واجتماعيا من أجل منع حدوث لامساويات. كما يجرى النظر إلى الجنسية الغيرية heterosexuality فى الصلات الوطيدة على أنها المعيار الاجتماعى. وباختصار فإن النسوية الليبرالية العقلية تتوقع مستقبلا من العدالة الجنسية، وفى الحقيقة، فى بعض الأحوال عدالة تمتد تماما فيما وراء النساء إلى كل أشكال المعاملة غير المتكافئة (Nussbaum 2001 and 2006).

وتصورت الماركسية الكلاسيكية دخول النساء بصورة أكمل فى قوة العمل فى الصناعة الكبيرة. وكما أكد إنجلس فإن: "تحرير النساء يصير ممكنا عندما يجرى تمكين النساء من المشاركة فى الإنتاج على نطاق اجتماعى واسع، وعندما تحتاج الواجبات المنزلية إلى اهتمامهن إلى درجة ثانوية فقط" (Engels in Marx and Engels 1968, 579). كما أيَّد إنجلس علاقات زوجية قابلة للفسخ بسهولة أكثر، وكذلك الاستقلال الاقتصادى. وكانت كولونتاى، خلال المراحل الأولى للثورة الروسية، مسئولة عن إدخال عدد من المقترحات والقوانين بشأن القضايا النسائية، التى خنقها ستالين فيما بعد. وقد نجحت، على سبيل المثال، فى وضع ترتيب لخدمات مركزية للتنظيف المنزلى، والحضانات، ورعاية الأطفال، والمطابخ العامة، وعملت فى اتجاه إمكانية أُسَر معيشية مشاعية فى المستقبل، والتعليم الحر الجماهيرى، والإجهاض عند الطلب. كما اعتقدت (مثل وولستونكرافت) أن علاقات الزواج الأحادى العاطفية يجب عدم تشجيعها لأنها تجعل النساء ضعيفات إزاء الرجال، و(على العكس من وولستونكرافت) أن التغييرات المتواترة للشريك أكثر

صحية بكثير. وهذا ما نتجت عنه ملاحظة، يجرى الاستشهاد بها فى كثير من الأحيان خارج السياق، وهى أن الجنس مثل العطش ويحتاج ببساطة إلى الإشباع. وفى نظر كولونتاى، لا يجب أخذ الجنس بمثل هذه الجدية، والحقيقة أنها أشارت إلى أنه يجب عدم تشجيع الدولة للغيرة والتملُّك الجنسى باعتبارهما البقايا الأخيرة لعقلية الملكية الخاصة البالية (Kollontai 1977).

واقترحت النسويات الاشتراكيات فى ثمانينيات القرن العشرين، فى سياق توسيعهن، مثل كولونتاى، لرؤية الاستغلال، توسيع نطاق التنظيم الحرّ للأسرة، والإجهاض، والرعاية الصحية للنساء، ومراكز رعاية الأطفال، وإقرار الدولة بالعمل المنزلى. ومع هذا كان هناك تناقض بشأن دور العائلة فى هذا الوضع. فمن البديهى أن يلعب الرجال دورا مهما فى تربية الأطفال، مع أن هناك إشارة ما (وهذه نقطة أوضحت تأثير الراديكاليات) إلى أن الجنسية الغيرية لن تكون القاعدة المعيارية بالضرورة. ولهذا فإنه فى نظر النسويات الاشتراكيات "يجب أن يحلّ محل الجنسية الغيرية المعيارية وضع يكون فيه جنس محبوب/محبوبة المرء مسألة لا مبالاة اجتماعية" (Jaggar 1983, 132).

وجسَّدت النسوية الراديكالية تنوُّعا للاقتراحات. وقد دافعت بوفوار عن توفير تنظيم الأسرة مجانا، والإجهاض، ومنح الزواج الأحادى أهمية أقل من أجل تسهيل دخول النساء فى العالم الثقافى مع الرجال. وعند فايرستون، ندخل عالما من الشيوعية السيبرنطيقية، المأهولة بخنثاوات، حيث يشارك كل البشر فى إنجاب الأطفال وتربية الأطفال. ومع الرفض لهذا المستقبل الخنثوى، ميَّزت راديكاليات أخريات المشكلات الرئيسية على أنها الثقافة البطريركية. وإذا كان الذكور يمثلون المشكلة الرئيسية، فما هى الإستراتيجية التى يمكن اعتمادها؟ وفى أقصى حالات التطرف وأندرها، كان هناك اقتراح بتنظيم مذبحة للذكور. وعند مستوى أقل

تطرفا، كانت هناك مناداة باللّيسبية أو الانفصالية [عن العيش مع الرجال]. واقترحت مارى دالى ثقافة يوتوپية نسائية مختلفة ومنفصلة كليًّا. وكان لاستعمال تعبير lesbianism (اللّيسبية) نظائر هنا. إذْ يدل تعبير lesbian (ليسبية) فى العادة على "مَنْ سحبت نفسها من التعريفات التقليدية للأنثوية" (Eisenstein 1984, 51). ورغم أن بعض الراديكاليات نادَيْنَ باللّيسبية الجنسية، تصورتْها معظم الراديكاليات المنجذبات إلى هذه الإستراتيچية على أنها أكثر سياسية. وإذا ركزت النساء بصورة واعية على ثقافتهن وتجربتهن، فإنه يمكنهن أن يبدأن فى تحقيق الاستقلال عن البطريركية. وقد وسعت نظرية وجهة النظر الراديكالية هذ النقطة إلى تصوُّرٍ عن إپيستيمولوچيا نسوية. كما أكدت بعض الراديكاليات أن النساء فقط يسمحن لبعضهن البعض بإحساس بالذات. ومن الجلى أن النساء لم يحاولن تمييز بعضهن عن بعضهن الآخر. وقاد اقتراح اللّيسبية والانفصالية لفترة إلى ممارسة "المشاعات الأختية"، حيث كان من المسموح به للنساء فقط أن يَعِشْنَ فيها. ولم تقاوم الراديكاليات العلاقات الغيرية أو فكرة العائلة، غير أنه كان لم يَعُدْ يُنْظَر إلى الغيرية الجنسية على أنها القاعدة المعيارية. وعلاوة على هذا، كان ينبغى تحويل أىّ مفهوم عن العائلة كليًّا بحيث لا تحمل النساء عبء تربية الأطفال والعمل المنزلى.

وتُركّز النسوية ما بعد الحداثية وما بعد البنيوية على اللغة، والثقافة، والهوية. ويتمثل الاهتمام الرئيسى بصورة رئيسية فى تفكيك الخطابات الموجودة وتحليلها چينيولوچيًّا. ويُنْظَر إلى اللغة على أنها سلاح فعّال لتقويض وكشف البطريركية عبر كامل مجال الثقافة. وفضلا عن هذا، كانت النسوية الفرنسية مهتمة بالتشديد على الطريقة الفريدة التى ساهمت بها النساء ويمكن أن يساهمن بها فى المستقبل، فى الثقافة الأدبية والإبداعية. وتؤكد أكثر مثل هؤلاء المعلِّقات تفاؤلا

أنه إذا كان يمكن أن يتم تشفير اللغة لعرض التضادات الأساسية والافتراضات غير القابلة للجدال فإن رموزنا الثقافية يمكن بالتالى أن تكون فى نهاية الأمر مسجَّلة بدقة، وعلى هذا النحو يمكن التحويل بصورة فعالة، بواسطة اللغة، لعوالمنا الإدراكية والمعرفية. وقد أنكرتْ المعلقات الأقل تفاؤلا الطابع الجوهرى للنسوية والذكورية، ناظرات إليهما على أنهما معنيان اجتماعيان يقتضيان التفكيك. ومن الصعب أن نعرف ما إذا كانت النسوية ما تزال تعنى أىّ شيء فى هذا السياق الأخير.

وقد نشأ الجانب الأكبر من النقد الواعى من جانب النسوية داخل الحركة النسوية ذاتها. وعلى سبيل المثال، هاجم كلٌّ من المدرستين الاشتراكية والليبرالية النسويات الليبراليات. وجرى تأكيد أن الليبراليات بَدَوْنَ قانعات بالبنية العائلية القائمة وأنهن قَبلْنَ بسياسة ضعيفة وغير فعالة للمساوة، والحقوق، والعدالة. وأهملن بقيامهن بذلك كُلًّا من اللامساويات المادية والعميقة الجذور للرأسمالية والبطريركية وأعمق حاجات النساء. ومن ناحية أخرى، جرى اتهام النسويات الماركسيات بالعمى فيما يتعلق بالجنس، حتى من جانب النسويات الاشتراكيات، وجرت إدانتهن على الاستمرار فى الالتزام بنظرة غير نقدية عن المكانة الطبيعية للنساء والعائلة. وجرى حتى اتهام النسويات الاشتراكيات من جانب ناقداتهن الراديكاليات بكونهن عمياوات فيما يتعلق بالجنس وبأنهن واقعات فى شرك إطار تاريخى ومادى غير ضرورى. واتخذت الليبراليات السبيل الأكثر تقليدية ضد الماركسيات، حيث انتقدن ماديتهن العقائدية وتخلِّيهن عن قِيَمٍ مهمة مثل الحرية الفردية، والعدالة، والحقوق. ولم يُحَلّ هذا الصراع الفكرى الأخير إلا فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين؛ فقد تلاشى هذا الصراع من الأچندة النقدية الرئيسية. وحاولت كثيرات من النسويات اللاتى ما يزلن ينجذبن إلى الماركسية بمزجها بخليط انتقائى من ما

بعد البنوية والنظرية النقدية (For example, Young 1990; Fraser 1990; Zerelli 2005).

وفى حالة الراديكاليات كان النقد الأكثر تميُّزا ينصبّ على مقترحاتهن غير المألوفة. فقد أكدت الليبراليات أن النسوية لن يكون من الممكن أخذها بجدية بينما تنادى الراديكاليات باللّيسبية السياسية، والخنوثة، والانفصالية. وفضلا عن هذا، كان يُنْظَر إلى التدابير الأكثر تطرفا التى تقترحها الراديكاليات على أنها تستتبع تهجمات كارثية تماما وجدتها ليبراليات كثيرات غير مقبولة مطلقا على الحريات الفردية. والحقيقة أن النسويات الراديكاليات الآن، فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين، قد تلاشينْ إلى حد بعيد من المشهد العام، جزئيا بسبب عدم تماسك وشذوذ كثير من أفكارهن، كما اتهمتهن الناقدات الماركسيات والاشتراكيات بتجاهل الأساس التاريخى والاقتصادى والمادى للبطريركية وصِرْنَ على هذا النحو واقعات فى شرك نزعة بيولوچية أو سيكولوچية لا تاريخية مشكوك فيها.

وركَّزت الناقدات ما بعد الحداثيات على تفكيك اللغة والخطاب – وهذه ممارسة ما يزال يجرى تحقيقها بالتزام وقوة إلى يومنا هذا (Coole 2000, Butler 2004). والنسويات الليبراليات والاشتراكيات والراديكاليات على السواء يتعرضن جميعا لنفس التهجمات الچينيولوچية والتفكيكية. وتنكر ما بعد الحداثيات فكرة أىّ موقف سردىّ مفضّل. فالكلمات والأشياء صارت مخفقة فى هذا التحليل. ومن ناحية أخرى فإن النسويات الفرنسيات، بوجه خاص، لم يَبْدُ أنهن فَهِمْنَ منطق موقفهن بالذات. فلم يكن هنا أىّ سبب فى حد ذاته، لوقف أىّ نقد للمركزية القضيبية؛ فربما كانت "المركزية الأنثوية" أيضا تحتاج إلى تفكيك. وكما لاحظ أحد النقاد بمرارة فإنه "رغم أنهن [النسويات] يؤيدن ممارسة ما بعد الحداثة المتمثلة فى تعميم الشك، لا يبدو أنهن ينظرن إلى قضيتهن هُنّ على أنها مشكوك فيها. وهُنَّ

يتصوَّرن أن أوراق اعتمادهن هُنَّ سليمة لا تُمَسّ (Kariel 1990, 255). ويتمثل ما نجد أنفسنا متروكين معه فى سلسلة أخرى من المتخيلات. ولاحظ ناقد آخر أن ما يمكن، فى أحوال كثيرة، أن نأمل فيه من النسوية ما بعد الحداثية يتمثل فى "ميتا- قصة خيالية" محدودة النجاح، أو على الأقل قصة خيالية يمكن أن تشترى لنا الزمن (O'Neill in Silverman ed. 1990, 78-9). وقد أحسَّتْ عدد من الكاتبات النسويات أن الدروب ما بعد الحداثية وما بعد البنيوية سوف تدمِّر فى نهاية الأمر أىّ حجة لصالح النسوية ذاتها[٣٥]. وعلى سبيل المثال، ترى نوسباوم الحاجة إلى تفسير أساسى شامل واضح للعدالة والحقوق، والمساواة، لإثبات نسوية فعّالة (Nussbaum 1999a) [٣٦]. ولهذا فإن الدرب ما بعد الحداثى، وفقا لقراءة نوسباوم؛ طريق مسدود ببساطة.

وفى سياق بحث الحركة النسوية، تُلفت نظر المراقب مشكلة رئيسية. إذْ يدور الكثير من مجادلات النسوية حول مسألة التماثل والمساواة أم الاختلاف. وأولئك الذين يرفضون هذا الجدال لصالح الاختلاف بين الذكر والأنثى، بالأحرى مثل أولئك الذين يرفضون الدفع مقابل العمل المنزلى، يؤكدون بالفعل أن مثل هذه الإجراءات يمكن أن تُقَوْلب النساء أو أن تُثَبِّتهن فى أدوار بعينها. غير أن زعم أن كل اختلاف يُفَسَّر لغويا أو اجتماعيا يمكن أن يقود أيضا إلى افتراض أنه لا يوجد أىّ اختلاف بين الرجال والنساء. وهذا الافتراض الأخير محيِّر بعمق للرجال العاديِّين والنساء العاديّات. بل هو أكثر تحييرا عندما يأخذ المرء فى اعتباره وجهة النظر النسوية القائلة بأنه توجد اختلافات كثيرة بين النساء (وأيضا بين الرجال، من وجهة النظر هذه). ويُعَقِّد الأمور حتى بصورة أكبر تأكيد أن الكثير من هذه الاختلافات ليست طبيعية بل تتكون ثقافيا. وبالفعل، أشار كثيرون إلى أنه لا وجود لأىّ جوهر لأىٍّ من الرجال أو النساء فى أىٍّ من الناحيتين البيولوجية أو

السيكولوچية. ومن ناحية أخرى، إذا تمَّ تفنيد مفهوم الاختلاف يغدو من الصعب، إلا بتحقير الرجال أو الذكورية، ألا نرى بعض الاختلاف في الأدوار لكلٍّ من الرجال والنساء – وهي ليست بالضرورة أدوارا غير متكافئة، بل لا شك في أنها مختلفة. ويعكس التشديد الذي تؤكده بعض النسويات على الإنجاب، والأمومة، ورعاية الأطفال هذه النظرة. ومن الصعب أن نعرف كيف يمكن في يوم من الأيام التوفيق بين هذه الآراء المتباينة، التي تميز الأيديولوچيا النسوية.

هوامش الفصل السابع

(١) الفصل الحالى الوارد هنا الآن [يقصد الطبعة الثالثة، 2010 – المترجم] يتسم إلى حد كبير بسمة غير تاريخية أو جينولوجية أكثر مما كانت له فى [الطبعة الثانية] 1995. ومن ناحية أخرى ما تزال معظم العوامل المتغيرة للأيديولوجيا النسوية باقية لم تُمَسّ، وإن كانت بعض التشديدات الأساسية قد تغيرت (وجرى التقليل إلى حد كبير من أهمية تشديدات أخرى).

(٢) كتبت ديانا كول فى 2000 مؤكِّدةً أن النسويات الآن "من المرجَّح أكثر أنهن يَقُمْنَ، تحت تأثير فوكو، بوجه خاص، بدمْج كل شيء فيما هو خطابىّ discursive على أساس أنه إنما داخل نطاق الحقول الخطابية تتكون أبنية السلطة وأنه لا يوجد أىّ واقع قبل خطابى prediscursive يعمل كمرجعية مستقلة. وبهذا المعنى فإن صحة تمثيلات ما بعد الحداثة لنطاقات أكثر عدم تجانُس لا يمكن إثباتها ببساطة عن طريق الاحتكام إلى واقع يمكن أن تقوم [هذه التمثيلات] بتوصيل صدقه بدقة إلى هذا الحد أو ذاك" (Coole 2000, 351).

(٣) يتمثل جانب محدَّد لما بعد البنيوية، بكلمات توريلموا Toril Moi، فى أنها "تنظر إلى كل الميتا–حكايات، بما فى ذلك النسوية، على أنها قوانين قمعية للسلطة الميتافيزيقية" (Moi in Lovell ed. 1990, 368).

(٤) من بعض النواحى، يبدو أن الكثير من المناقشة بشأن المذاهب النسوية، فى أواخر القرن العشرين، تشبه فى بعض النقاط اللقطات الفوتوغرافية السريعة لجسم متحرك.

(٥) فى سياق تعليقها على إقصاء بعض الإناث المهمات من كتابة تاريخية أكثر عمومية، لاحظت ديل سپيندر أن هذا "يشكل تقريبًا مثالا على كل تقنية يستعملها الرجال لإساءة معاملة النساء، والهبوط بهن ومَحْوهن"(spender 1983, 34).

(٦) كما أعلنت جريفِّين أن: "واقع أن الرجل لا يعتبر نفسه جزءًا من الطبيعة، بل يعتبر نفسه حقا أسمى من المادة، بدا لى أنه يكتسب أهمية عندما يوضع ضد موقف المرء المتمثل فى أن المرأة فى آن واحد أدنى منزلة منه وأقرب إلى الطبيعة" (Griffin 1978, xv). كما كان إنتاج مارى دالى مرتبطا بهذا المنظور – انظُر Daly, Gyn-Ecology (1979) and Pure Lust (1984).

(٧) تناقش ڤرچينيا وولف Virginia Woolf تأثيرها فى Woolf 1929.

(٨) تؤكد هيستور آيزنشتاين Hestor Eisentein (1984) أنه توجد أربع موجات أو مراحل. عن النسوية ما بعد الحداثية باعتبارها تمثل "موجة ثالثة"، انظرْ مناقشة Sylvester in Zalewsky 1991, 33.

(٩) مُسَمًّى على اسم سوزان ب. أنطونى، وهى منظِّمة محنَّكة للحملات أدخلت هذا الاقتراح.

(١٠) انتقلت ميتشيل بصورة أكثر حسما نحو الاهتمامات التحليلية النفسية فى Psychoanalysis and Feminism (1974) [التحليل النفسى والنسوية].

(١١) كما فى ڤيراجو پرس Virago Press ذات النفوذ، تأسست فى 1973.

(١٢) وقاد أيضا عند كاتبات مثل مارثا نوسپاوم إلى نفاد صبر (مستمر) نقدىّ بعمق مع النظرية ما بعد البنيوية النسوية (For example, Nussbaum, 1999b).

(١٣) مع أن من الجدير بنا أن نوضح فى الحال أن أحد النصوص النسوية الكلاسيكية التأسيسية لأواخر القرن العشرين وهو كتاب كارول پيتمان Carol Pateman: The Sexual Contract (1988) [العقْد الجنسى] – انطوى على نقد أكاديمى عنيف للجذور البطريركية بعمق لنظرية العقد الليبرالى (also Pateman 1989).

(١٤) للاطلاع على الاستثناءات – كوندورسيه Condorcet، و هلڤيتيوس Helvetius، وفون هيپِّل Von Hippel، و وولستونكرافت، انظرْ المقال الممتاز والتفصيلى حول هؤلاء المنظِّرين وغيرهم بقلم أورسولا فوجيل Ursula Vogel فى Evans et al. eds 1986.

(١٥) أفرا بين، ومارى آستيل Mary Astell و كاثرين ماكولى Catherine Macauley، وأولامپ دو جوج Olympe de Gouge (Spender 1983, 44–50).

(١٦) تُعَلِّق أوكين بأن كل النسويات "يعترفن بديون النسوية الضخمة للِّيبرالية. وهُنَّ يعلمن أنه بدون التراث الليبرالى، كان ظهور النسوية سيشهد أوقاتا أكثر صعوبة بكثير" (Okin 1989, 61). ومن ناحية أخرى تريد أوكين، و رادكليف–ريتشاردز Radcliffe–Richards، و نوسباوم، أن تمتد الليبرالية الرولسية Rawlsian liberalism ونظريات العدالة إلى العائلة والنساء (وغيرهما حقا). ويجب إدراج تربية الأطفال، والعمل المنزلى، وما شابه، فى أىّ مناقشة عن العدالة. وتنظر أوكين إلى هذا على أنه تقدُّم منطقى لوجهات النظر الرولسية. ويشمل أحد أهم المظاهر الأكثر خلافية للِّيبرالية النسوية الرولسية انتقاداتها الجريئة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية (Particularly Okin et. al 1999).

(١٧) الواقع أن كتاب ببيل Women under Socialism [النساء فى ظل الاشتراكية] كان كتابا شعبيا بصورة هائلة؛ وهذا واقع يبدو أنه أزعج إنجلس. وجرى تنقيحه لاحقا فى 1883 و 1891. وقد ظهرت الطبعة الألمانية الخمسون فى 1910.

(١٨) النظرية المتمحورة نسائيا "تطالب بخلع المنطق والعقل عن عرشـهما، وبقبـول بمُسلّمة الروابط الخاصة للمرأة بالطبيعة؛ وفيما يتعلق بأولئك الذين لا يشاطرونها يحتاج الأمر إلـى تحويل لاعقلانى من نوع كُونىّ Kuhnian [نسبة إلى توماس كُونْ - المترجم] إلـى إطـار معرفـىّ paradigm جديـد" (J. Evans, "Overview of the Problem for Feminist Political Theoristis", Evans et al. eds 1986, 4)

(١٩) "وبالتالى فإن نوع السؤال الذى يستدعيه فوكو هنا چينيولوچى وأركيولوچى على السـواء. فالچينيولوچى لن يفكر فى تاريخ النساء باعتباره سردا أو مشروعا مستمرا، بل باعتباره قالبا لمداخلات كثيرة - الخيوط والجدائل، السلطة والمقاومة - قد تكون غير متجانـسة مطلقـا" (Coole in Freedan ed. 2000, 162).

(٢٠) يبقى من الصعب للغاية تحديد ما بعد الحداثة بدقة. وكان نفوذها الأول فى مجـالات مثـل العمارة والفنون الجميلة. وفى عالَم الفن، تدلّ فى العادة على مَزْج أساليب تقليديـة واحتفـالٍ ولَعِب على اختلافاتهما. وبهذا المعنى، ينظر إليها البعض على أنها ردّ فعْل علـى الأسـلوبِ المقَيَّد للحداثة (رغم أن آخرين يفسرونها على أنها امتداد للحداثة). ومن الأصـعب مفَـصلَة الأدب بالتعابير ما بحد الحداثية. وعلى سبيل المثال، هل تُعَدُّ رواية چـيمس چـويس James Joice: Ulysses [يوليـسيس]، أو قـصيدة ت. س. إيلـوت The Waste Land [الأرض الخراب]، أو Cantos[أناشيد]عزرا پاوند Ezra Pound حداثية أم ما بعد حداثيـة؟ ويجـرى النظر إلى هذه الأعمال على أنها الإنجاز المتوّج للحداثة، رغم أنها تجسِّد أيضا أساليب تقليدية عديدة و"بلاغيات" المزاج ما بعد الحداثى المميِّز.

(٢١) وهكذا تسأل توريل موى: "هل تمثل " 'النسوية ما بعد الحداثية' ببساطة تناقضا لفظيا آخر، مستتقعا جديدا من التناقضات لتغرق فيه النسويات؟" (Moi in Lovell ed. 1990, 368).

(٢٢) للاطلاع على المناقشة النقدية ومزيد من البيبليوجرافيا بشأن هذا، انُظرْ (Dietz 1985; also stacy essay in Mitchell and Oakley eds 1986).

(٢٣) من الجدير بالملاحظة أنه كانت توجد مجموعة فى أواخر تسعينيات القرن العشرين سَـمُّوا أنفسهم "الطريق الثالث للنـسوية" (Heywood and Drake eds 1997; Baumgardner and Richards 200; Mascia-Lees and Sharpe 2000). ولا يبدو أن هـذه المقاربـة حققـت الكثير. ويبدو إلى حد بعيد أنه كان تحدِّيا لنساء أصغر سنا، فى 2000، أن يَعُدْنَ إلى الانخراط فى الحركة النسوية وأن يحقِّقنَ غايات نسوية الموجة الثانية.

(٢٤) عند ميل، وإنجلس، من الجلى أنه كانت ما تزال هناك معتقدات متبقية قوية تمامـا حـول المكانة "الطبيعية" للنساء. حول ميل، انظرْ Stafford 2004.

(٢٥) تنظر چاجار إلى كتاب فايرستون على أنه أول "عمل متواصـل ومنهجـى بقلـم نـسوية راديكالية معاصرة" (Jaggar 1983, 85).

(٢٦) فضلتْ كيت ميليت تعبير "Unisex" [خاص بالجنسين] على تعبير androgynous [خنثوىّ].

(٢٧) فى سياق حديثها عن معسكرات الإبادة الألمانية أثناء الحرب العالمية الثانية، زعمت أندريا دوركين Andrea Dworkin، كاتبة ثمانينيات القرن العشرين النسوية، أنه "بخلق أنثى مُهانة إلى ما فوق التمييز البشرى، وضع النازيون معيارا جديدا للذكورية، التى يجرى إجلالها خاصةً فى الضمير المخدَّر، الذى لا يلاحظ حتى السادية ضد النساء لأن تلك السادية عادية جدا" (Dworkin, 1981, 145). وتابعتْ مختلف كتابات دوركين ثيمات مماثلة؛ انظرْ لـ دوركين (1974) Women Hating أو (1987) Intercourse.

(٢٨) تؤكد ڤيكى راندال Vicky Randall أن نظرية وجهة النظر مفرطة الطموح (Randall 1991, 523).

(٢٩) وفقا لتعبير هايدى هارتمان Heidi Hartmann: "بينما يقدم التحليل الماركسى رؤية نافذة إلى قوانين التطور التاريخى، ولقوانين رأس المال بصورة خاصة فإن مقولات الماركسية عمياء–جنسيا. والحقيقة أن التحليل النسائى فقط على وجه التحديد يكشف الطابع النظامى للعلاقات بين الرجال والنساء. غير أن التحليل النسوى فى حد ذاته ليس وافيا بالغرض لأنه ظل أعمى إزاء التاريخ كما أنه غير مادى بصورة كافية. والواقع أن التحليل الماركسى، وبالتحديد منهجه المادى والتاريخى، والتحليل النسوى، خاصةً تحديد طبيعة البطريركية بوصفها بنية اجتماعية وتاريخية، يجب الاعتماد عليهما كليهما إذا كان لنا أن نفهم تطور المجتمعات الرأسمالية الغربية ومأزق النساء داخل إطارها" (انظرْ .Hartman in Sargent ed 1986, 2–3; also Rowbotham 1972; Kuhn and Volpe eds 1978; and Eisenstein ed. 1979 للمزيد من التفصيل والبيبليوجرافيا حول هذه المجادلات).

(٣٠) ما تزال قضية المساواة تبرز بصورة كبيرة فى الجدال النسوى (Phillips 1995 and 1999; also Squires 2007).

(٣١) تذكر ولستونكرافت، بتردد شديد، فى نهاية كتابها، الحقوق المتساوية فى الاقتراع العام، غير أنها مجرد ملاحظة عابرة (Wollstonecraft 1985, 260).

(٣٢) كما أكد ميل: "المبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين – الإخضاع التشريعى لأحد الجنسين للآخر – خاطئ فى حد ذاته، وهو الآن أحد المعوقات الرئيسية أمام تقدُّم البشرية؛ وينبغى إحلال مبدأ المساواة التامة محله" (Mill 1981, 119).

(٣٣) الأدبيات هنا الآن ضخمة للغاية، بالتأكيد على مدى العقد الأخير. ويمكن أن يشمل تحديث موجز: Brown 1995; Fraser 1997; Okin et al. 1999; Phillips 1995 and 1999; Young 1997 and 2000; Mackay 2001; Nussbaum 1999a and 2001; Benhabib 2002; Dietz 2002; Hirschman 2000; Fraser and Honneth 2003; Mohany 2003; McNay 2000 and 2007; Squires 2000 and 2007).

(٣٤) كما لاحظتْ: "لا ينبغى لربَ/ ربَّة عائلة أن يستمرا فى حبّ كل منهما الآخر بعاطفة متقدة" (Wollstonecraft 1985, 113).

(٣٥) مارثا نوسباوم، على سبيل المثال، شنَّتْ على هذا النحو هجوما عنيفا على كتـــاب چوديـــث بتلر، واصفة إياها بأنها "أستاذة الپاروديا" (Nussbaum 1999b).

(٣٦) لاحظ ناقد آخر أن "ما بعد الحداثة النسوية يمكن وصفها بأنها تناقض لفظى – تعبيران غير قـــابلين للتوفيـــق مطلقـــا" (Zalewski 1999, 34; also Moi in Lovell ed. 1990, 368; Aladjem 1991, 279–80).

الفصل الثامن

الإيكولوجيَّة(*)

لا توجد أىّ مبالغة فى أن نقول إن الإيكولوچيا صارت الآن جانبا حاسما من جوانب الجدال العالمىّ. وقد حدث هذا إلى حد كبير فى الأربعين سنة الأخيرة. ورغم هذا البُعد الأكثر معاصرة للإيكولوچيا، مثل كل الأيديولوچيات التى نبحثها، فإن هناك مَنْ لديهم دعاوى أصلها القديم. وهناك بعض المجادلات الجادة المتعلقة بجذور الحركة لها أصداؤها على الطريقة التى ننظر بها إليها فى اللحظة الراهنة. غير أن هذه المجادلات سيتم بحثها فى القسم التالى.

على أنه توجد مشكلات مباشرة تتعلق بكلمة ecologism [إيكولوچيَّة]، يمكن أن تكون لها نتائجها على هوية حركة الإيكولوچيا. أولا، يمكن أن تكون كلمة ecologism مثبِّطة للهمة، إذ إنها تحمل الطابع المتخصص لاستعمالها الأصلى والمتواصل فى علوم الاتجاه السائد. وفضلا عن هذا فإن الجانب الأكثر علمية لهذه اللفظة يمكن أن يقيِّد قدرتها على التوصيل بعمق للدلالات الشخصية والسياسية لأولئك العاملين فى هذه الحركة. وبالتالى فإن كثيرين ممن يكتبون عن الأيديولوچيا سوف يشيرون إليها، ولهم مبرر ما، على أنها "فكر أخضر" أو "فكر بيئىّ". وحتى تعبير "أخضر" لا يخلو من مشكلاته الداخلية. وقد انعكس هذا الجدال المحدَّد فى تغيير اسم حزب الخُضْر البريطانى (حزب الإيكولوچيا سابقا). ورغم تعاطفى مع

(*) منعا لأىّ التباس نترجم ecology إلى كلمة إيكولوچيا و ecologism إلى كلمة إيكولوچيَّة مع أن كلمة إيكولوچية تأتى أيضا كنعت مؤنث لكلمة إيكولوچىّ ecological– المترجم.

تسميتىْ "الخُضْر" green و"البيئية" environmentalism فإننى لم أتبنَّاهما للسبب الأساسى المتمثل فى أنهما لا يُدْمجان بالضرورة كل ما أرغب فى مناقشته تحت عنوان "الإيكولوچيَّة"[١]. وعلى سبيل المثال فإن عنوان "الخُضْر" يمكن ربطه بقوة فى بعض المناقشات بموقف سياسى خاص (أكثر ميلا إلى اليسار فى كثير من الأحيان)؛ وهذا لا يفيد هدفى المباشر[٢]. والحقيقة أن حركة الإيكولوچيا تتشابك مع أفكار ربما أمكن وصفها على أنها محافظة أو سلطويةوتجسِّدها أحيانا. وبهذا المعنى فإنه يمكن القول إن هذا الفصل يتبنى نظرة غير أرثوذكسية إلى حد ما للحركة.

وقد تطورت حركة الإيكولوچيا فى المجال العام منذ السبعينيات. وبهذا المعنى يبدو أن الحركة خاصة جدا من الناحية التاريخية بالعقود الأخيرة للقرن العشرين. وبطبيعة الحال فإن الجنس البشرى كان يتدخل فى الطبيعة منذ وقت طويل. غير أن نمو التصنيع خلال المائتى سنة الأخيرتين أدَّى إلى تسارُع هذه العملية المتمثلة فى التدخل البشرى بمستويات مثيرة للقلق. وكانت فترة ما بعد 1945 من النمو الصناعى مذهلة بصورة خاصة. وكما علَّق أحد التقارير البيئية فى السبعينيات، "فى الخمس والعشرين [سنة] الأخيرة، يبدو أن قدرة، ومدى، وعمق تدخلات الإنسان فى النظام الطبيعى تنذر بـ [التغيُّر] الأكثر ثورية الذى يمكن أن يتصوره العقل" (Ward and Dubos 1972, 37). إنه نفس حجم وسرعة النمو اللذيْن وجد كثيرون أنهما مرعبيْنخلال خمسين سنة. وفى نظر الكثيرين فإن النمو الصناعى لدول مثل الهند والصين منذ أواخر التسعينيات هو الذى يثير الآن قلقا هائلا – والحقيقة أن نموذج التنمية الصناعية ما يزال تعتمده على نطاق واسع بلدان عبْر العالم. وكان هذا هو الحال منذ الدعاية التى أحاطت بمؤتمر الأمم المتحدة فى كيوتو فى 1997 بشأن السيطرة على المناخ والدلائل المتزايدة بشأن التغيُّر المناخى.

والواقع أن الإيكولوچيا كمنظور علمى لفتت الأنظار إلى نقطة بسيطة جدا ولكنْ مهمة ينتج عنها الشيء الكثير، أىْ، أن الإيكوسفير ecosphere [المجال الإيكولوچى] نظام مترابط. وهذه فى حدّ ذاتها نقطة أُنطولوچية، غير أنها مع ذلك أُنطولوچيا مهمة للغاية. إن ما نسميه البيئة يتمثل فى "نظام يشمل كل الكائنات الحية والجو، والماء، والتربة التى تمثل موطنها" (Goldsith 1972, 69). وبكلمات أخرى فإن النوع البشرى جزء من بنية معقدة، ومتنوعة، ومترابطة للغاية. وما نزرعه من حيث التلوث الصناعى، سوف نحصده من عدم استقرار الإيكوسفير. ويبدو أن التغيُّر المناخى، مع أىّ تحفظات قد تكون لنا هنا بشأن الأدلة، يمثل محصولا نوشك على حصده[٣]. ونحن لا نستطيع أن نفصل أنفسنا عن النظام الإيكولوچى ecosystem. وتشكل هذه النقطة القوة الفريدة للإيكولوچيَّة. وقبل أن ننتقل من هذه النقطة فإن من الجدير بالذكر فى الحال أن القوة الدافعة الأساسية، والأهمية، والإدراك العام، التى تُعْزَى إلى الإيكولوچيا مستمدة من سندها العلمى وأدلتها، وليس بصفة رئيسية من موقفها الأخلاقى أو السياسى (Yearley 1991, 45, also Lomborg 2001; Bluhdorn 2008). ومن ناحية أخرى، كان لدعاوى الإيكلوچيا بُعْدٌ شخصىّ بصورة فريدة، لا تشترك فيه دائما أيديولوچيات أخرى (بغضّ النظر عن جوانب من النسوية). وقد ربط كثير من الإيكولوچيِّين ما يفعلونه فى حياتهم الشخصية أو المحلية – من حيث أىّ شيء من شراء ورق التواليت، إلى إعادة التدوير، إلى استعمال النقل العام – بأزمة عالمية أو شاملة لها عواقب على الأجيال القليلة القادمة كحد أدنى[٤]. وبهذا المعنى، يكون هذا المنظور العالمى/المحلى/الفردى المعقد فريدا تماما بين الأيديولوچيات.

وكلمة ecology [إيكولوچيا] كلمة مركَّبة من اللفظتين اليونانيتين oikos (ومعناها بيت أو موطن) وlogos (التى تعنى مناقشة أو علم شيء ما). وبهذا المعنى، هناك علاقة وثيقة ومبكرة بلفظة economy [اقتصاد]، التى تعنى، فى استعمالها الأصلى الذى يرجع إلى أرسطو، إدارة البيت. وكانت الإيكولوچيا قد

جرى تصميمها فى البداية كعلم يعالج العلاقة المنهجية بين النباتات والحيوانات وموطنها أو بيئتها(٥). وقد احتفظتْ، إلى يومنا هذا، بطابعها كفرع علمى منهجى متميز، كان مهمًّا ليس فقط لعلماء البيولوجيا بل أيضا لعلماء الفزيولوجيا، والحيوان، والرياضيات المرتبطة بالبيولوجيا، وعلماء الطبيعة، والجغرافيِّين، والاقتصاديِّين، وخبراء تخطيط المدن. وكانت لها منذ بداياتها كعلم دلالات قوية ومثمرة متعددة الفروع العلمية. ومنذ بدايتها، كانت الإيكولوجيا مطبوعة بطابع تجريبية علمية قوِية وتقليدية. والاستعمال الأكثر معيارية للكلمة، من حيث الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، تضمين لاحق قليلا وبارع. وحتى فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين ما يزال يوجد ارتباط متشابك ومتقلقل بين أولئك الذين يفهمون الإيكولوجيا على أنها علم راسخ وأولئك الذين يمزجون الاكتشافات العلمية بجرعات قوية من النظرية المعيارية.

جذور الفكر الإيكولوجى

كما ذكرنا فى القسم الأول فإن الجدال عن جذور الإيكولوجيَّة وثيق الصلة بطابع الحركة فى الوقت الحالى. وهذه النقطة لا تكون جلية فى الحال دائما من الأدبيات المتعلقة بالإيكولوجيَّة. وهناك بعض الهياكل العظمية فى الخزانة الإيكولوجية يفضِّل كثيرون تجاهلها أو إهمالها. وترتبط معظم هذه الهياكل العظمية، التى لا يُعتبر بعضها مؤذيا نسبيا، بالجذور الأطول أجلا للأفكار الإيكولوجية. ونحن نؤكد فى هذا الفصل أننا لا يجب أن نهمل هذه الجذور الأطول أجلا فى صمت، ما دامت تكشف عن التعقيد والتنوع الأيديولوجيَّيْن ضمن المنظور الإيكولوجى، وهو تعقيد لا يمكن تفاديه بمجرد إعادة تسمية المرء لمنظوره على أنه "أخضر".

ولا يكاد يكون هناك اختلاف فيما يتعلق بالاستعمال الأول لكلمة ecology. فقد استخدمه عالم الحيوان والفيلسوف الألمانى إرنست هيكل Ernst Haeckel فى أواخر ستينيات القرن التاسع عشر(٦). وكان استعمال هيكل لهذه اللفظة فى أعمال مثل General Morphology (1866) [المورفولوچيا العامة] يدلّ على "علم العلاقات بين الكائنات العضوية وبيئتها" (quoted in Bram well, 1989, 40). على أنه يوجد بعض الجدال حول أهمية أفكار هيكل، التى سوف يتمّ بحثها باختصار. وقصارى القول أنه توجد ثلاثة مواقف أساسية (مُلازمة إلى حد بعيد لحركة الإيكولوچيا) يجرى اتخاذها بشأن مسألة الجذور. كما يوجد بعض التطور الأحدث فى التفسيرات العلمية الاجتماعية لحركات الإيكولوچيا سوف نذكره لاحقا فى هذا الفصل.

ولن يؤخرنا التفسير الأول طويلا، لأنه مشترك لمعظم الأيديولوچيات. ويتمثل هذا فى محاولة تتبُّع المشاعر الإيكولوچية عائدين بها إلى فجر النوع البشرى، على الأقل إلى العصريْن الحجريَّيْن القديم أو الحديث. وقد صارت المجموعات المتباينة، مثل الكلت، أفكارا ثابتة idées fixes فى نظر كُتّاب إيكولوچيِّين. وتتمثل النقطة الأساسية التى كان يجرى الإصرار عليها فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، والتى ما تزال تعاود ظهورها فى المجادلات المعاصرة المتعلقة بالشعوب "البدائية" Primal أو "القَبَلية" tribal، فى أن هذه الشعوب كانت، أو أنها الآن، واعية إيكولوچيًّا "بصورة طبيعية" أكثر منا. وكان لدى البشر المبكرين (ويذهب بعضهم إلى حد القول "قبل التصنيع") نظرة أكثر استجابة وعناية بكثير إلى العالم من حولهم. ويتمثل هذا الانطباع فى أن الشعوب قبل-الصناعية أو البدائية احترمت الطبيعة بصورة ضمنية ولم تأخذ منها إلا ما احتاجت إليه، سواء أكانت من الصيادين-الجامعين أو من البستانيِّين فى السوق، وقادهم منظورهم الأكثر أرواحيّة إلى العناية بالطبيعة. ويشدِّد بعضهم هنا بقوة على الشعوب قبل-المسيحية، وليس على الشعوب قبل-الصناعية(٧). وعلى هذا فإن الشعوب البدائية كثيرا ما أضفتْ نوعا من الحكمة الطبيعية القديمة نُحْسِنُ صُنْعًا إذا قمنا بإعادة

اكتشافها. ومن هنا فإن الأدبيات الإيكولوچية يجرى تتبيلها فى كثير من الأحيان باستشهادات من الشامان shamans، والمتصوفة، والشيوخ القبليِّين، والمرشدين من مختلف الأنواع.

وهناك شيء ضبابىّ وغامض فيما يتعلق بهذا النوع من التفكير. وكل أيديولوچيا تراهن هنا على دعوى، غير أن حركة الإيكولوچيا، فى سياق بحثها عن جذور كلية holistic، أحالت إليها بكثافة أكثر من أيديولوچيات أخرى. وبطبيعة الحال فإن هذه الدعوى غير قابلة للإثبات، على الأقل فى الفترات النيوليثية. وفى الوقت الحاضر هناك خطر يتمثل فى أن نبحث بحماس غير ملائم (مثل بعض اللَّادولتيِّين/الأناركيِّين) عن نفس تلك المشاعر التى نرغب فى العثور عليها لدى الشعوب البدائية، مُتَرْجِمين ميثولوچياتهم إلى مخاوفنا الاجتماعية والبيئية. كما أننا نتجاهل، على حسابنا، حقيقة أن عقلية "الأرض المحروقة" والاستخفاف بالتلوث وتدمير الموطن كانت سمة مميزة للبشر النيوليثيِّين المبكِّرين مثلما هى الآن كذلك بالنسبة لأولئك الذين يقومون الآن بتدمير الغابة المطيرة البرازيلية. ومثل هذه الممارسات ترتبط فى كثير من الأحيان باقتصاديات البقاء. وعلى سبيل المثال فإن المشهد الطبيعى الأوروپى لم يتشكل بالتصنيع وحده. وفى فترات أسبق، كان البشر مقيَّدين بأعداد السكان، والتكنولوچيا، وببيئتهم الاجتماعية والاقتصادية. ومن ناحية أخرى فإذا كان بعض البشر النيوليثيِّين قد اخترعوا منشارا متسلسلا من الحجر المصقول فلا شك فى أنهم كانوا سيستخدمونه بلا تحفُّظ[٨].

ويرجع التفسير الثانى للجذور، وهو الأكثر شعبية والأوسع استخداما بكثير، بتاريخ حركة الإيكولوچيا إلى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. ويرى كثيرون أن عملية الوعى الإيكولوچى هذه بدأت فى الستينيات[٩]. ويركز بعضهم على بعض الكتابات الرُّشيْمية من نفس العقد. وكانت أولى هذه الكتابات كتاب راشيل كارسون Rachel Carson: Silent Spring (1962) [الربيع الصامت]. وقُرْبَ نهاية

العقد أيقظ كِتاب بولإيرليشPaul Ehrlich: The Population Bomb (1968) [القنبلة السكانية] وبَحْث جاريت هاردين Garrett Hardin: The Tragedy of the Commons (1968) [مأساة مجلس العموم]ليس فقط شبح الانهيار البيئى بل أيضا شبح علاقتــه بالانفجار السكانى (Meadows 1972; Worster 1977, Pepper 1984). ويجد آخرون أوائل سبعينيات القرن العشرين فترة أكثر إقناعا، خاصةً نظرا لــرد الفعــل العــام الواسع النطاق لتطورات مثل أزمة النفط وتقارير ذات صدى عميق مثــل تقريــر الأمم المتحدة غير الرسمى (1972) Only one Earth [أرض واحدة فقط]؛ وتقريــر نادى روما: (1972) The Limits to Growth [قيود على النمــو]؛ ومجلــد مجلــة "إيكولوچيست"Ecologist: Blueprint for Survival [برنامج عمل للبقاء]؛ وتقريــر إدارة كارتر الأمريكية (1982) Global 2000 Report[تقرير 2000 عــن العــالم]؛ وتقريــر برونتلانــد Brundtlan Report:(1987) Our Common Future [مــستقبلنا المــشترك] (Spretnak and Capra 1986, 157ff; Weston ed. 1986, 15ff; Eckersley 2004, 72). وجرى تقديم حُجَج قوية فى هذه التقارير مؤيــدة لتركيــز اهتماماتنا على الاستنزاف الشامل للبيئة. وشهدت أواخر سبعينيات القرن العــشرين نضال أحزاب الخُضْر الناشئة حديثا بنجاح فى بعض الأحيان فى سبيل المناصــب السياسية، وبصورة خاصة الخُضْر الألمان الغربيون منذ 1979 (Hülsberg 1988). ومن الصحيح بلا شك أنه كان هناك فى آن واحد نموٌّ هائــل للأدبيــات الحــساسة إيكولوچيًّا وتضاعُفٌ لمنظمات الخُضْر المسيَّسة منذ سبعينيات القرن العشرين.

ويمكن أن يقال الكثير جدا لصالح المنظور الثانى، فلا شك فــى أن حركــة الإيكولوچيا انتقلت إلى صدارة السياسة والاقتصاد فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. وينبغى، مع هذا، ربطه بمنظور ثالث. وتوجد جوانب إيجابية وســلبية لهذه النظرة الثالثة، التى تحدد طبيعة جذور الأفكار الإيكولوچية فى القرن التاســع عشر، رغم أنه ما يزال هناك جدال فيما يتعلق بمسألة متى على وجه الدقة. وتتمثل نقطة – يعترف بها كتّابٌ كثيرون، حتى أولئك الذين يحبِّــذون تفــسير ســبعينيات

القرن العشرين – فى أن الإيكولوچيَّة تُدْمج، إلى درجة ما، ردَّ فعل نقديا مع تراث التنوير الأوروبى (Dobson 1990, 8–9). وتنظر الإيكولوچيَّة فى بعض الأحيان بشك إلى القيمة السامية للعقل. كما أنها تنكر أحيانا المكانة المركزية للبشر وتزعم أن الطبيعة لا قيمة لها ويمكن ببساطة أن يطوّعها البشر لتحقيق مصالحهم الخاصة. وفى هذه القراءة، ارتبطت الإيكولوچية مع جانب من ردّ فعل الحركة الرومانتيكية على التنوير فى أوائل القرن التاسع عشر. وتتمثل نقطة ضعف هذا التفسير فى الدور الحاسم الذى تلعبه العقلانية والعلوم التجريبية فى تقديم مجالات كبيرة للحركة الإيكولوچية. وفضلا عن هذا فإن المعتقدات المتصلة بالمساواة العالمية أو الشاملة للبشر والأنواع، هذه المعتقدات الماثلة فى الإيكولوچيا، لا تنسجم مع الطابع التراتوىّ، والممركَز، وذى التوجُّه الأكثر هيراركية فى بعض الأحيان، للرومانتيكية. كما يطرح هذا مشكلات (ليست غير قابلة بالضرورة للتذليل) مع مقولات مثل الإيكولوچيا المحافِظة أو القوموية (See essays by Scruton and Avner de–Shalit in Dobson and Echersley eds 2006).

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى القرن التاسع عشر وفكَّرنا فى أثر كلٍّ من المالتوسية والدارونية، نجد شيئا مختلفا للغاية. فقد تطورت فلسفات حاولت أن تدمج منظورا ماديا وعلميا بقوة مع فَهْمٍ مُحايِث وطبيعوىّ للدين والأخلاق. وبكلمات أخرى فإن الطبيعة والتطور كانا مُشْرَبَيْن بمغزى روحىّ. فمن ناحية، قبلت مثل هذه الفلسفة تطورات العلم التطورىّ وتضاؤل الدين الأكثر أُرثوذكسية. ومن ناحية أخرى، نظرتْ بعين متشككة للغاية إلى فلسفات الوعى مثل المثالية. وكان البشر موضوعا للقوانين التطورية للطبيعة. وإلى هذا السيناريو، تمّ جلب مغزًى أو نموذجٍ أساسىٍّ، للتطور والطبيعة، ويمكن أن نرى هذه المحاولة بكل وضوح عند كثير من الكتّاب، التقينا من قَبْل ببعضهم فى هذا الكتاب، مثل بيتر كروبوتكين، و ل. ت. هوبهاوس، و ج. إ. هوبسون، وهربرت سپنسر. ومع فقدان الإله والآلهة، صارت للطبيعة ومغزاها الأُنطولوچى الأساسىّ أهمية عليا. واستطاعت العلوم أن تكشف هذه

النماذج أو الأبنية الأساسية، التى اتخذت، سواء بوعى أو بدون وعى، هالة مقدسة. فقد جرى إضفاء طابع روحىّ على التطور. وكان أحد الأمثلة الأكثر وضوحا، وربما أمكن القول تقريبا الأكثر كاريكاتورية، على هذا فى القرن العشرين هو إنتاج تييَّار دو شاردانTeilhard de Chardin، هذا الإنتاج الذى أثَّر فى أقسامٍ من حركة الإيكولوچيا (Russell 1982).

والأمر الذى له دلالته هنا هو أن أول كاتب استعمل اللفظة الجديدة ecology [إيكولوچيا] كان بصورة قاطعة جزءًا من المنظور الوارد أعلاه. فقد كان إرنست هيكل شخصية مؤثرة أثرت أفكاره على المؤسسات ليس فقط العلمية بل كذلك الأدبية والدينية قبل الحرب العالمية الأولى. وكان يمثل نتاج موجة من المادية التطورية فى ألمانيا، متأثرة بالداروينية، فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وقد أحسّ بأن داروين قد وضع التطور على قاعدة علمية وطيدة. وفى أعمال أكاديمية جادة ونصوص أكثر شعبية، مثل (1899) The Riddle of the Universe [لغز الكون]، حاول هيكل أن يطوِّر واحدية فلسفية (تقوم على بيولوچيا حيوية، فى مقابل بيولوچيا ذات طابع ميكانيكىّ) كان من شأنها أن تكون فى نهاية المطاف بمثابة بديل فعال للدين. ومثل هربرت سپنسر (الذى كان هيكل معجبا به بعمق) و إينرى بيرجسون بعد ذلك، افترض هيكل قوة أو مادة تطورية ضمن العالم المادى للطبيعة، يحكمه قانون أساسىّ – ما أسماه "قانون المادة" (Haeckel 1929, 224, 310). كما أنه، مثل سپنسر، لم ينظر إلى الطبيعة التطورية على أنها عديمة الحياة. ورافضًا الإلحاد، أشار إلى نظرته على أنها "وحدة الوجود" Pantheism. وكان الربّ، فى نظر هيكل، مُحايِثًا تماما للطبيعة، أو كما عبَّر عن ذلك، "الربّ، بوصفه داخل العالم المادىّintramundane، يتطابق فى كل مكان مع الطبيعة ذاتها" (Haeckel 1929, 236)[١٠]. ومع موت الآلهة القديمة، أعلن هيكل بتفاؤل أن "الشمس الجديدة لواحديتنا الواقعية الطابع... تكشف لنا المعبد الرائع للطبيعة بكل جماله". وعلى هذا النحو حلّ دِين طبيعة محل "المُثُل العليا ذات الطابع البشرى ...

'للرب، والحرية، والخلود'" (Haeckel 1929, 311)[11]. فقد نظر هيكل إلى الطبيعة على أنها كائن حيّ موحَّد متوازن يمثل البشر جزءًا منه، كائن حيّ له مغزًى دينيّ. وكان هذا الكائن الحيّ الواحدىّ والطبيعيّ والمنسجم يملك دروسًا يعلّمها إيانا فيما يتعلق بتنظيم المجتمع وكذلك علاقاتنا مع الطبيعة.

ومنذ بداياتها فى سبعينيات القرن التاسع عشر، جسَّدتْ الإيكولوجيَّة أفكارا علمية وتطورية. وفى كثير من الأحيان كانت تتشابك مع أفكار روحانية دقيقة تتسم بطابع الكلية ووحدة الوجود. وكان يجرى النظر إلى الطبيعة ذاتها على أن لها قيمة وأهمية أخلاقية وكانت مرتبطة عضويًّا بمصيرنا كحيوانات. وجسَّدتْ الطبيعة غائية دينامية تجاهلناها على حسابنا. وأولئك الذين يدرسون الإيكولوچيا فى الوقت الحالى ويحاولون المحافظة على نقاء الدافع العلمى، متحرِّرين من المُدْخَل input الدينيّ، يحتاجون إلى التوقف لحظات قليلة ليدرسوا تاريخ علمهم. ومنذ هيكل فصاعدا، كان للإيكولوچيا مغزى أخلاقيّ ودينيّ للبشرية. وكان للطريقة التى نظَّمنا بها مجتمعاتنا واقتصاداتنا وحيواتنا الشخصية ارتباط بنفس المنطق الطبيعى للطبيعة وغائيتها. وبصورة ملحوظة أيضا لم تكن رؤية كهذه تتركَّز بصورة رئيسية على البشر؛ وكانت، بالأحرى، غير بشرية المركزية. وبالإضافة إلى هذا صارت "الطبيعة" و"الطبيعيّ" التوصية النهائية. ولهذا كان أنْ نحيا حياة طبيعية يمثل الحياة الأفضل. وكانت لهذا، وستظل له، آثار هائلة على القرن الحادى والعشرين، ناشرةً عَبْرَ سلوكياتنا إلى الريف العُرْى، والتراث الشعبىّ، والموسيقى الشعبية، والطعام الطبيعىّ، وزراعة الخضروات العضوية، والمحميات الطبيعية، والطاقة الطبيعية، وطاقة الرياح، وطاقة الأمواج، والطاقة الشمسية، والطب البديل والهوميوپاثىّ، وهكذا إلخ. – وقائمة ضخمة من المعتقدات التى لا يمكن بحثها هنا، ولكنْ التى كانت موجودة جميعا قبل الحرب العالمية الأولى بوقت طويل، والتى ما تزال تتغذّى بأُنطولوچيا عميقة تشكل أساسها.

والجانب المربك فى الدعوى المذكورة أعلاه فى نظر كثيرين فـى حركـة الإيكولوچيا مزدوج. أولا، من الجلىّ أن المنظور الإيكولوچى اشتمل منذ نـشأته، فى بعض الأحيان، على بعض المكوِّنات المحافظة بصورة غير متوقعة (الجمالية فى طبيعتها) والقومية، وبصورة خاصة عن طريق حركات "القوم" folkish عبْـر أوروبا فى عشرينيات وثلاثينيات القـرن العـشرين (Bramwell 1985 and 1989; Biel and Staudenmaier 1995). وكان واقع أن الاشتراكيِّين واللَّادولتيِّين الساخطين شكلوا العضوية الأساسية الأولى لحركة الإيكولوچيا منذ سبعينيات القرن العـشرين مجرد مصادفة. وكان توحيدهم القوىّ للمواقف السلامية والاشتراكية وفى كثير من الأحيان اللادولوية قد حجب هذا النَّسَب الأكثر اختلافا. وتتمثل مشكلة متصلة بذلك هنا فى أن كثيرين من أولئك الذين كتبوا على نطاق واسع عن الإيكولوچيا السياسية منذ سبعينيات القرن العشرين كانوا يتمثلون فى المؤمنين بشكل ما بالإيكولوچيا إما ذات التوجُّـه اللَّـادولتىّ وإمـا ذات التوجُّـه الاشـتراكى (Peppe 1993; Kovel 2007).(١٢)

وتمثلت مشكلة أخرى فى الطريقة التى تطورت بها بعـض هـذه الأفكـار الإيكولوچية، وعلى وجه الخصوص المنظورات الإيكولوچية القويـة لكثيـر مـن الحركات الفاشية والنازية فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. وكان الـرايخ الثالث يستكشف باهتمام تكنولوچيا الرياح، وغاز الميثان، والبيومـاس، ومـصادر أخرى للطاقة الناعمة البديلة. وكان الاشتراكيون أوَّل مَنْ أنشأوا المحميات الطبيعية فى أوروبا وأوَّل مَنْ زرعوا أراضى الغابات النفضية ضمن برامج مخططة شاملة لإعادة التحريج. وفضلا عن هذا، كانوا يُجْرون تجـارب واسـعة علـى أسـاليب الزراعة البيودينامية والعضوية. وكان كثيرون، مثل هتلر، نباتيِّين صارمين، وكان هيملرHimmler، رئيس قوات SS التابعة للحزب النازى، معاديا متحمسا لتـشريح الكائنات الحيـة anti–vivisectionist (Bramwell 1985, and 1994; also Biel and Staunden maier). وكانت هذه التفصيلة تشكل أساس المجادلات الحاميـة داخـل

الإيكولوجيَّة حول السلطوية المحتملة والإيكوفاشية فى بعض مجالات الحركة. كما أنها تطرح قضايا جادة فيما يتعلق بما إذا كانت للإيكولوجيَّة ارتباطات جوهرية أو مفاهيمية مع حركات ديمقراطية أو قائمة على العدالة الاجتماعية (Smith 2003).

وخارج وجهات النظر الواردة أعلاه كانت هناك محاولات فى الأدب السوسيولوچى والاقتصادى تتناول تاريخ حركة الإيكولوچيا، يرتبط بعضها بمنظور القرن العشرين الأطول أجلا. وقد قام فيليپ لوPhilip Lowe و چين جويدر Jane Goyder، على سبيل المثال، فى دراستهما للجماعات البيئية فى السياسة، بالتمييز بين "موجات" الاهتمام بالمشكلات الإيكولوچية: من ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى عام 1900؛ ومن 1918 إلى 1939؛ ومن خمسينيات إلى سبعينيات القرن العشرين (Low and Goyder 1983, 15ff)[١٣]. وأكد المؤلفان أنه: "ربما لم يكن من المصادفة أن كل فترة من فترات النمو المفاجئ لجماعات بيئية جديدة فى تسعينيات القرن التاسع عشر، وأواخر عشرينيات القرن العشرين، وأواخر خمسينيات القرن العشرين، وأوائل سبعينيات القرن العشرين، حدثت فى فترات مماثلة فى دورة الأعمال العالمية – قُرْب نهاية فترات التوسع المتواصل" (Lowe and Goyder 1983, 25). فمجرد أن يكون قد تمّ إشباع الحاجات المادية لقطاع بعينه من المجتمع، عبْرَ الرخاء الاقتصادى، يبدأ الناس فى التعبير عن الاهتمام بـ "تكلفة" الرخاء، وأيضا عن المحيط "الطبيعى" الذى صاروا الآن يملكون الفراغ والوقت للتمتع به. إنهم يملكون الوقت، والتعليم، والأمن المالى بما يكفى لأن يكونوا قادرين على الانتباه بشأن البيئة (also Martinez-Alier 2003)[١٤].

وأكد باحثون آخرون أن أولئك الذين يعبِّرون عن مخاوف إيكولوچية يكونون فى العادة من أفراد طبقات اجتماعية على أطراف التصنيع، عادةً فى قطاع الخدمات المهنية للمجتمع (أكاديميون، ومعلِّمون، وفنانون، ورجال دين، وعاملون اجتماعيون، وهكذا؛ إلخ.) (Lowe and Goyder eds 1983, 26–7). وتُبَيِّن

الاقتصادات الصناعية المتقدمة نمواً ملحوظا لمهن مثل هذه القطاعات الخدمية. وهكذا فإن تبدلات القيمة نحو الإيكولوچيا مرتبطة بتغيير النماذج المهنية للاقتصادات الصناعية المتقدمة. وتتمثل المفارقة الساخرة الرئيسية هنا، بطبيعة الحال، فى أن النمو الاقتصادى، بالآثار البيئية الملازمة له (التى يشكو منها الإيكولوچيون)، قد سَهَّلَ توسيع قطاعِ خدماتٍ حسنِ الاطلاع ومتدفقٍ طوَّر بالمقابل القدرة على التمتع بالبيئة التى يجرى تمزيقها من جانب مثل هذا النمو. غير أنه مهما كانت هذه الآراء السوسيولوچية والاقتصادية مثيرة فإنها تعبِّر عن اهتمام قليل بالأيديولوچيا فى حدّ ذاتها. ومن المنظور السوسيولوچى والاقتصادى فإن تبدلات القيمة والأيديولوچيا لا تكشف لنا فى حدّ ذاتها إلا عن القليل جدا؛ أما التغيرات الاقتصادية والطبقية والمهنية فى التصنيع المتقدم فهى التى تدلّ على الطبيعة الحقيقية للإيكولوچيا.

وختاما فقد أكَّدنا من قبل أن المواقف التى نربطها بالإيكولوچيا ليست جديدة. فهى لم تطلع علينا فجأة فى سبعينيات القرن العشرين بمؤهلات راديكالية نقية. والواقع أنها ترتبط باتحاد بارع وفعال بصورة هائلة لمواقف إزاء الطبيعة كانت موجودة فى الفكر الأوروپى كحدّ أدنى منذ أواخر القرن التاسع عشر. ورغم ترويجها الواسع النطاق من جانب جماعات كثيرة مختلفة ومتنوعة سياسيا طوال القرن العشرين، فإن الاتحاد العرضى للظروف والأفراد والتطورات فى سبعينيات القرن العشرين (إلى يومنا هذا) هو الذى قدَّم تغيير اتجاه ديناميّ للمفردات الإيكولوچية. وقاد فِعْلُ تغيير الاتجاه هذا إلى بعض المحاولات لاستبعاد أنصار سابقين. ورغم واقع أن هذا الفصل سوف يتناول بصفة رئيسية ظاهرة سبعينيات القرن العشرين، فقد جرى توسيع شبكة الإيكولوچيا عن قصد لدمج مجموعة أوسع من المواقف السياسية. وقد تكون الإيكولوچيا شكلا جديدا من الإدراك الأيديولوچيّ، غير أنها أيضا شكل معقد يُدْمج، مثل كل الأيديولوچيات، مجموعة متنوعة من الاتجاهات المتناقضة فى كثير من الأحيان.

طبيعة الإيكولوچيا

هناك عدد من المشكلات فى التعامل مع الإيكولوچيا بوصفها أيديولوچيا سياسية، وترتبط هذه المشكلات بالحداثة النسبية للحركة (بالمقارنة بأيديولوچيات مثل اللِّيبرالية أو الاشتراكية تشكلت فى فترة ما بعد الثورة الفرنسية مباشرة). أولا، هناك المشكلة المتمثلة فى أن بعض الذين ينخرطون فى الحركة يعتقدون أن الإيكولوچيا ليست أيديولوچيا. ويجرى النظر إلى الإيكولوچيا على أنها تتجاوز الأيديولوچيا. ثانيا، هناك العلاقة المربكة بين الفلسفة الإيكولوچية المعاصرة والأيديولوچيا السياسية والحركة العملية للإيكولوچيا. وأخيرا، هناك مسألة الاختلاف داخل الحركة، الأمر الذى يثير مسألة تصنيف المدارس الفكرية الإيكولوچية. وسيفحص هذا القسم هذه المشكلات الثلاث ثم يقدِّم تصنيفا إجرائيا لمدارس الإيكولوچيا.

وكان أحد شعارات الخُضْر الإنجليز والألمان الأكثر استشهادا به "لا إلى اليسار ولا إلى اليمين، بل إلى الأمام". والحقيقة أن ما يتضمنه هذا التعليق لا يمثل أيديولوچيا جديدة، بل هو شيء يتجاوز الأيديولوچيات بصورة كلية. وفى نظر الكثيرين، تمثل الأيديولوچيات حزمة من الأفكار والقيم التى تصوِّر سمات عصر أو حقبة. وكما يعبِّر أحد الكتّاب فإن: "السياسة كما نعرفها لم يَعُدْ من الممكن أن تتعامل مع هذه القضايا [البيئية] لأنها تشترك فى نفس العقلية التى نشأت [هذه القضايا] منها" (Ash 1987, 15-16) – وهى نظرة ما يزال يشترك فيها كثيرون فى الحركة[١٥]. وأيديولوچيات كل المذاهب ببساطة "أنساق مجردة، مجموعات من المثل العليا المتماسكة منطقيا... تحكم سلوكنا، ناطقةً بالحقيقة عن المجتمع". وبوصفها كذلك، يواصل الكاتب قائلا، "إنها أكثر فتكًا من أىّ خطر مادىّ ينطوى عليه العالم، لأن منطقها من شأنه أن يستعبدنا" (Ash 1987, 27–8). وبالتالى تتمثل المهمة فى تجاوز الأيديولوچيا بصفة كلية نحو وعى إيكولوچىّ.

ومن الجلىّ أن النظرة الواردة أعلاه قد ألهمتْ البعض فى الحركة. غير أننا يمكن أن نرى نفس الفكرة فى كل الأيديولوچيات – أىْ، كل أيديولوچيا تكون غير أيديولوچيا فى كثير من الأحيان فى نظر أنصارها. ومن الجلىّ أنها رافعة ملائمة لترسيخ الثقة – أعنى، "أنا أتكلم من عالم الحقيقة الإيكولوچية الموضوعية، وأنت أيديولوچىّ". ودون أن نكرر المجادلات من جديد، على عكس هذه النظرة الأخيرة، فإن الكثير مما نتوقع أن نجده فى أيديولوچيا موجود بوضوح فى الإيكولوچيا. وتوجد تفاسير عميقة لطبيعة الواقع، والطبيعة البشرية، ودور البشر فى العالم، وتقييمات وتقديرات لمكوِّنات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأفضل، وتوصيات وحُجَج مقنعة تتعلق بما ينبغى عمله فى هذه المجالات. والواقع أن معظم الأقسام المكوِّنة للأيديولوچيا ظلت معنا بمظاهر متباينة على مدى أكثر من قرن. وبالتالى، كما سيتضح بجلاء من إدراجها فى هذا الكتاب، فإن الإيكولوچيا تمثل أيديولوچيا.

وتتعلق مشكلة مربكة أخرى بعلاقة الفلسفة الإيكولوچية بالأيديولوچيا وبالممارسة السياسية للإيكولوچيا. وقد ركَّز أندرو دوبسون Andrew Dobson على هذه النقطة، مشيرا إلى أن "سياسة الإيكولوچيا لا تتبع نفس القواعد الأساسية التى تتبعها الفلسفة" (Dobson 1990, 69). وإذا قمنا بفحص الكتابات الإيكولوچية على مدى العقود الأربعة الأخيرة يتضح أنه تتواصل مجموعات منفصلة عديدة من النشاط، يبدو فى كثير من الأحيان أن بعضها يدرك وجود بعضها الآخر بصورة غامضة فقط. وهذا غير عادىّ بمعايير الأيديولوچيات السابقة التى بحثناها، حيث يوجد "توافق" أوثق بكثير بين الفكر الفلسفى الأكثر تعقيدا والمشاعر الأيديولوچية والعملية. وهناك، من ناحية، قدر متواصل النمو من الفلسفة الإيكولوچية، مع مجلات وكتب كثيرة معقدة بشأن الإيبيستيمولوچيا البيئية، والفلسفة السياسية، والأخلاق، ومن ناحية أخرى، خليط من الكراسات والكتب العلمية الأيديولوچية

والاقتصادية والمنتمية إلى حركة العصر الجديد New Age، والمجتمعات المحلية، وصانعى السياسات العامة، والمستهلكين الخُضْر، والأعمال، وأشكال من التجريب الإيكولوچىّ. ولا يبدو أن أىّ اتجاه يُبدِى كثير اهتمام بالآخر. وبالنسبة للفلاسفة، يرجع هذا إلى مزيج من الصرامة المهنية والتقسيم الأكاديمىّ إلى أجزاء مستقلة؛ وبالنسبة للاتجاه الآخر، يبدو هذا من خليط من الدوافع، التى تركِّز على الأرجح على مشاعر عامة مثل "الكلمات الجميلة لا تدهن الجزر الأبيض بالزبد" – أىْ، أن الفلاسفة لا يكادون يهتمون بممارسة الإيكولوچيا. ومع هذا فإن هذا الافتقار إلى الاتصال مربك(١٦). وتتمثل مشكلة أخرى مع الإيكولوچيا ذات التوجه الأكثر عملية فى تناقض فى حد ذاته. فمن ناحية، هناك اتجاه فى بعض الكتابات "العملية" الأحدث للتطابق بصراحة (على مستوى سطحىّ بوضوح) مع أحد الأجنحة الأكثر إثارة للجدل فى الواقع للفلسفة الإيكولوچية، على سبيل المثال، الإيكولوچيا العميقة (Bunyard and Morgan-Grenville eds 1987, 281; Schwartz and Schwartz 1987, 126-7; Tokar 1987, ch. 1). ومن ناحية أخرى، فى نفس الكتابات، وفى الممارسة العملية، تتمثل الحُجَج الأساسية المنتشرة فى حُجَج "بشرية متعقلة" فى كثير من الأحيان لا تُعِير سوى اهتمام ضئيل لاتجاه الإيكولوچيا العميقة وحتى أشكال أكثر اعتدالا من الفلسفة الإيكولوچية، وتتناقض فى الحقيقة تناقضا صارخا معها. وبكلمات أخرى فإن الإيكولوچيا تبرِّر نفسها أحيانا ببساطة على أُسُس تتعلق ببقاء البشرية. وسنعود إلى هذه النقطة فى موضع لاحق.

وتتمثل المشكلة الثالثة فى التنوع. وفيما سلَّم إيكولوچيون كثيرون بقيمة التنوع فى المجال الإيكولوچىّ، فإنهم ليسوا بالغى السعادة بظهورها داخل الأيديولوچيا ذاتها. وهناك رغبة عارمة داخل الحركة فى النقاء الأيديولوچىّ والجِدَّة، غير الملطَّخَيْن بالاتصال بنُظُم بالية أخرى. غير أن من الجلىّ أنه "تماما

كما توجد اشتراكيات كثيرة، وليبراليات كثيرة، كذلك توجد إيكولوچيّات كثيرة" (Dobson 1990, 11). وبالإضافة إلى هذا، تنشأ هذه الأيديولوچيات منظُم فكرية راسخة كثيرة أخرى، وتتداخل معها. وتتمثل الإستراتيچيا الأكثر إغراءً في ما يُبَسِّط ما يُعَدُّ إيكولوچيا ويستبعد مقولات بعينها بصورة مشروطة. وسوف يُدْمج تصنيفي الخاص كثيرا مما استبعده معلقون آخرون(١٧).

وللحركة الإيكولوچية، سياسيا وفلسفيا على السواء، اتجاهان عريضان يتسمان بمكوِّنٍ وسيطٍ كبير. ولنأخذ النماذج الفلسفية أوّلًا: على طرف من طرفيْ الموشور يمكن أن نميِّز ما يمكن تسميته بالجناح "البشريّ المركزية باعتدال" على حين أن الجسم الرئيسي للمجادلات يشدِّد على أن البشر هم المعيار الوحيد لما هو ذو قيمة ولما هي القيمة على السواء(١٨). وقيمة الطبيعة في هذا المكوِّن أساسيّ عادةً في طابعه، أيْ، في أن العالم الطبيعي (الذي يشمل الحيوانات) يقوم بوظيفته أو تكون له قيمة فقط بالنسبة للبشر أو بقدر ما يمنحه البشر القيمة. ويظل من الممكن أن تكون للطبيعة قيمة كبيرة: إنها يمكن أن تكون لنا نظاما للإنذار المبكر من حيث الكارثة الإيكولوچية المحدقة؛ وهي تدعمنا وتغذِّينا؛ ويمكن أن نقوم بإجراء تجارب قيِّمة عليها؛ ويمكن أن نمارس فيها، ويمكن أن نُعجَب بها، ونسترخي فيها، ونكون منتعشين سيكولوچيا ومتمتعين جماليًّا بجمالها. غير أن كل هذه المنافع بشرية المركزية وذات توجُّه ذرائعيّ. وما من مبالغة في أن نقول إن جانبا كبيرا من النظرية السياسية عن الإيكولوچيا خلال العقود القليلة الأخيرة كانت تميل إلى أن تظهر في هذا البُعْد (على سبيل المثال Goodin 1992; Baxer 2004; Dryzek 1987 and 2005; Barry 1999 and 2006). وبالتالي فإن الطبيعة بلا بشر تغدو عديمة القيمة إلى حد كبير، مع أن من الجدير بالذكر أنه يوجد عدد من التنويعات الدقيقة لهذه الحجة داخل هذه النظريات(١٩).

ويتمثل الطرف الآخر للطيف الفلسفى فى جناح الإيكولوچيا العميقة. وهذا الجناح هو الأقرب إلى ما يُسَمَّى أحيانا بالمنظور "الكلىّ" holistic. والمحل الرئيسىّ للقيمة ليس الفرد البشرى بل المجال الإيكولوچىّ ككل. ولهذا فإنها إيكولوچيَّة المركزية كمقابل للمركزية البشرية. والقيمة هنا جوهرية فى العادة للمجال الإيكولوچىّ بكامله؛ وهى ليست ممنوحة له من جانب البشر ولهذا فإن المجال الإيكولوچىّ لا يجوز استعماله ذرائعيا لأهداف بشرية. وهذا هو جناح الفلسفة الإيكولوچية الأكثر إثارة للجدل، والذى جاء إلهامه فى البداية من كتاب A Sand Country Almanac (1968) [الكتاب السنوى للأراضى الرملية] للكاتب الأمريكى الشمالى ألدو ليوپولد Aldo Leopold وفيما بعد من الفيلسوف أرنيه نايس Arne Naess (Naess 1973 and 1989; Drengson and Inoue 1995; Sessions 1995). وينطوى هذا الوضع بالفعل على عدد من الاتجاهات: هناك تشديد ج. آر. رودمانJ. R. Rodman على الإدراك المنطقىّ؛ وأولئك الذين يتبعون كتابات نايسّ المبكرة التى تركِّز على القيمة الجوهرية والجدل العميق؛ وأولئك الذين يرون تضمينات دينية عميقة (بوذية فى العادة) فى الإيكولوچيا العميقة؛ وأخيرا أولئك – وأبرزهم واورويك فوكسWarwick Fox – الذين يحاولون أن يقدِّموا فلسفة ميتافيزيقية جديدة عميقة تركِّز على الحاجة إلى تغيير أساسىّ فى الوعى الإيكولوچىّ البشرىّ وتحقيق الذات (Rodman in Scherer and Attig eds 1983)[٢٠]. غير أنه يجرى، فى كل هذه الاتجاهات، النظر إلى البشر على أنهم جانب واحد فقط من جوانب المجال الإيكولوچىّ.

وفيما بين هذين المكوِّنينْ يوجد صنف وسيط واسع يمكن تقسيمه من جديد بصورة مفيدة إلى اتجاهيْن إضافيَّيْن. ويتمثل الموقف الأساسى للنظرة الوسيطة فى ألَّا يجرى قبول أىٍّ من المركزية البشرية الخالصة أو المركزية الإيكولوچية

الخالصة. وكما سبقت الإشارة فإن الجانب الأكبر من الفلسفة الإيكولوچية الأخلاقية والسياسية المعاصرة يستمرّ فى هذا الصنف. ويمكن أن نُسَمِّى اتجاهىْ الموقف الوسيط "التوسعية الأخلاقية" و"الكلية المقاوِمة"reluctant holism(٢١). ويتمثّل التمييز التقريبىّ الجاهز بين هذين الاتجاهيْن الفرعيَّيْن فى أن الأول أكثر ميلا إلى المركزية البشرية، على حين أن الأخير أقل ميلا منه إلى ذلك بكثير.

وتحت المجموعة "التوسعية الأخلاقية"، نجد أفضل الأمثلة فى مختلف مناقشات تحرير وحقوق الحيوان لشخصيات مثل پيتر سنجر Peter Singer أو توم ريجان Tom Reagan – وتسمى فى العادة "الإحساسيةالأخلاقية" ethical sentientism. ويؤكد سنجر أن "الإحساس" sentience هو محل القيمة. والحيوانات إحساسية (تتميز بالإحساس) sentient، ولهذا فإن الحيوانات ذات قيمة (Singer 1983, 123; also Reagan 1983). وينتج عن هذا أن الحياة العديمة الإحساس non-sentient لا تملك قيمة. ونحن نَمُدّ القيمة إلى الكائنات الحية لأننا يمكن أن نرى محقِّين فى هذا أنها تملك صفة الإحساس. وبالتالى فإنه يجرى استبعاد النباتات، أو الصخور، أو الأنهار. وكما يعبِّر سنجر فإنه: "توجد صعوبة حقيقية فى فهم كيف يمكن لقطع شجرة أن يعنى شيئا للشجرة إذا كانت الشجرة لا تحسّ بشيء" (Singer 1983, 123).

ويمضى جناح "الكلية المقاوِمة" بالمجادلات المتعلقة بالقيمة بما يتجاوز الإحساس(*) sentience إلى مجموعة متنوعة من المفاهيم: القيمة الجوهرية للطبيعة أو قيمة المجال البيولوچى الكلىّ الشامل للنباتات. وبكلمات أخرى فإن معظم الكليِّين المقاوِمين مستعدون للذهاب أبعد كثيرا من التوسعيِّين الأخلاقيِّين فى تحديد محل القيمة بما يتجاوز البشر والحيوانات تماما. وهذا هو الجانب المحدِّد للكلية المقاوِمة. كما سيؤكد بعضهم أن "الكُلَّات (جمع: كُلّ Whole)" مثل الجماعة البيولوچية لها

(*) قدرة كل الكائنات الحية على الإحساس والمعاناة – المترجم.

قيمة (Taylor 1986)[٢٢]. غير أن مثل هذه الكُلَّات لا تشمل فى العادة الجبال أو الأنهار. وتستعمل كثير من المجادلات داخل الكلية المقاوِمة شكلا من أشكال دعوى القيمة الجوهرية، غير أن معظم الكتّاب هنا، بما فيهم چ. بيرد كاليكوت J. Baird Callicott، وهولمز رولستون الثالث، Holmes Rolston III، وپول تيلور Paul Taylor، سيظلون يرغبون فى الاحتفاظ بمسافة نقدية من الكلية المطلقة لأكثر مفكرى الإيكولوچيا العميقة مثل آرنى نايسّ و وارويك فوكس (Callicott in Scherer and Attig eds 1983; also Callicott 1984; Rolston 1988).

وتتعلق نقطة أخيرة للتوضيح، قبل الانتقال إلى النماذج السياسية، بمفهوم القيمة الجوهرية. وقد تضمنت بعض الدراسات أن ما يميِّز الإيكولوچيا العميقة من أنماط أخرى من الفلسفة الإيكولوچية هو التزام الأولى بالقيمة الجوهرية. ويمكن تعريف القيمة الجوهرية من الناحية الشكلية بأنها تنتمى إلى شيء ما هو قيِّم فى حد ذاته، بدلا من الانتماء من الناحية الذرائعية (Attfield ch. 2). وتوجد نقطتان ينبغى أن نشير إليهما هنا بالمناسبة. أولا، لا توجد لحجةٍ أو دعوًى قيمةٌ جوهرية صريحة واحدة. وتوجد فى الحقيقة دعاوى قيمة جوهرية متعادية بصورة متبادلة. فهناك فلاسفة يرون القيمة الجوهرية فى أشياء فى العالم (Rolston 1988). ويحدد آخرون القيمة الجوهرية بحالات وأنشطة الأشياء، وبصورة خاصة بتلك "الأوضاع القائمة" التى تسهم نحو ازدهار شيء ما[٢٣]. ثانيا، يجرى استعمال حجج القيمة الجوهرية عبر الطيف الفلسفى الإيكولوچى؛ إنها لا تقيم فقط فى عالم الإيكولوچيا العميقة. والواقع أنه يبدو أن فلاسفة الإيكولوچيا العميقة، مثل وارويك فوكس، لا يكادون يكنُّون ثقة بها (Fox 1986 and 1990). ومن ناحية أخرى يمكن استعمال نظرية القيمة الجوهرية فى إطار الأخلاق البشرية المركزية للحديث عن القيمة الجوهرية لأشخاص من البشر بوصفهم متميزين عن الطبيعة. ويكون استعمالها الأكثر سيادة فى مختلف عناصر الموقف الفلسفى الإيكولوچى الوسيط، بأشكال مختلفة، فى إنتاج فلاسفة مثل هولمز رولستون الثالث وروبن أتفيلدRobin Attfield، بين آخرين.

ويجب الآن أن نستكشف بإيجاز مسألة العلاقة التصنيفية بين وجهات النظر الفلسفية الواردة أعلاه وطيف الآراء السياسية. ويمكن تمييز نفس التجمعات العريضة كما فى النماذج الفلسفية. وتتمثل نقطة يجب ذكرها فى أن الشكل السياسى الذى تظهر فيه هذه المجموعات يُغَيِّر اتجاهه عبْر جماعات الضغط نحو أحزاب سياسية. وليس هناك ارتباط تقابُلىّ محدَّد بين أىٍّ من هذه التصنيفات السياسية وأشكال سياسية. ولهذا فإن الإيكولوچيِّين العميقين يكونون على الأرجح منخرطين فى أحزاب أو جماعات ضغط. وبالتالى فإنه، من ناحية، يوجد جناح "معتدل" أكثر إصلاحية داخل الإيكولوچيا. وفى كثير من الأحيان يجرى فصل هذا الجناح عن منظور الإيكولوچيا بصورة كلية (Bookchin 1986b, 27). وضمن هذا التصنيف نجد بعض المجموعات البيئية الأكثر تقليدية: على سبيل المثال، جماعات حماية الموارد الطبيعية، وجماعات الوقاية والقضية الواحدة والاستجمام. والواقع أن الجانب الأكبر من الجماعات البيئية الناجحة سياسيا تميل إلى القيام بوظيفتها ضمن هذا التصنيف. ومن المفترض عادة أن تكون جاذبيتها الرئيسية على أساس أهمية تقييم واستبقاء جانب ما من البيئة لمنفعة أو بقاء البشر. وبكلمات أخرى فإن ما يشكل أساس هذه الجاذبية يتمثل فى الحجج البشرية الحصيفة ذات المركزية البشرية. ويعمل الجناح الإصلاحى بصفة جوهرية ضمن الأُطُر المؤسسية القائمة والعمليات السياسية، رغم أن أعضاءه قد يلجأون إلى شكل ما من أشكال التظاهر العام لإبداء رأى.

وعلى الطرف الآخر يوجد جناح الإيكولوچيا العميقة. ويتمثل إغراؤه فى عقليته البسيطة Arcadian، كما يصفها دونالد ويرستر Donald Worster (Worster 1977). ويريد أنصار الإيكولوچيا العميقة فى العادة تغييرا كاملا فى القيم فى المجتمع – حيث يتغير كامل إدراك العالم والطبيعة. وبهذا المعنى هناك عدد مما

سُمِّىَ "الإيكوتوپيات" ecotopias [اليوتوپيات الإيكولوچية] تبقى فى الأجنحة. وكما سبق التأكيد فى النماذج الفلسفية، هناك مجموعة متنوعة من الاتجاهات هنا. هناك أولئك الذين يؤمنون بإقامة مجتمعات بديلة تقوم على مبادئ دينية أو علمانية وتستخدم تكنولوچيات بديلة. ولديهم فلسفة اجتماعية متميزة للغاية تقوم على مفاهيم مثل"الأقاليمية" bioregionalism، التى سننتهى إليها. كما جذب هذا المجال التأييد من جانب مجموعة صغيرة من النسويات الإيكولوچيات eco-feminists اللائى ينظرن إلى مجتمع الإيكولوچيا العميقة على أنه هو الذى سيحقق اللاپطريركية على الأرجح(٢٤). وبصورة أكثر خلافية هناك مكوِّن "فولكى" من "القوم"" völkisch منسىّ إلى حد ما جذب متحمسين فى أوائل هذا القرن. وتتسق واحدية هيكل الفلسفية (وأولئك الذين استخدموا أشكالا مختلفة منها) بصورة وثيقة للغاية مع النموذج العميق. والحقيقة أن حُجَج الفاشية والاشتراكية القومية المتصلة بربط البشر بالأرض والمكان، والتى بحثناها فى الفصل ٦، تترجَّع أصداؤها ضمن هذا المنظور(٢٥).

وأخيرا يمكننا، وبصورة خلافية للغاية، أن نميز بوضوح جناحا عنيفا ومتطرفا ضمن الإيكولوچيين العميقين. والواقع أن حركة الأرض أولا!، التى نشأت فى الولايات المتحدة الأمريكية، غير أن لها أيضا انتماءات فى بلدان أخرى كثيرة، تحمل بعض الحُجَج العميقة إلى استنتاجاتها المنطقية ولكنْ السخيفة. إن الطبيعة تصير أكثر أهمية من البشر. وتصير البرية قيمة مطلقة. ويُنْظَر إلى التصنيع على أنه إفساد شنيع للكوكب. وبالتالى نظر كثير من أنصار الأرض أولا! بتسامح عطوف إلى الانتشار الواسع النطاق لمتلازمة نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، والمجاعات، وإعادة الإدخال المحتملة لفيروس الجدرى المعاد التنشيط حيث يعيد المجال الإيكولوچى تأكيد توازن طبيعى على الكوكب. ونادى آخرون

بسياسات التعقيم البشرى الإجبارى الواسع النطاق. كما انخرط بعض أنصار الأرض أولا! فى العمل المباشر (ما أصبح يُعْرَف فى اللغة الدارجة بـ"التخريب الإيكولوچى" ecotage): على سبيل المثال، تسمير أشجار مختارة بمسامير طويلة لتشويه قاطعى الأشجار الذين يستخدمون مناشير القَطْع وعلى هذا النحو الحيلولة دون قطع الأشجار فى المستقبل. والواقع أن نقاد هذا الاتجاه، حتى داخل حركة الإيكولوچيا قد نعتوه (والإيكولوچيا العميقة) بالوحشية الإيكولوچية (Bookchin 1992).

ومن جديد يجذب الموقف الوَسيط مجموعة متنوعة من وجهات النظر السياسية. غير أن الفجوة بين الجناح الإصلاحى المعتدل البشرىّ المركزية والوسيط ضيقة جدا. وهناك نقطة أخرى ينبغى ذكرها هنا وهى أن الموقف الوسيط لا يتميز عن الجناح الإصلاحى كثيرا من حيث الإستراتيچيا بقدر ما يتميز عنه بالتزام أيديولوچى صريح أقوى باللاَّمركزية البشرية المعتدلة. وعلاوة على هذا فإنه ليس هناك أىّ "تطابق" دقيق بين وجهات النظر الأيديولوچية/السياسية المباشرة ووجهات النظر الفلسفية الوسيطة، على حين أنه يوجد ارتباط وثيق تماما بين فلاسفة الإيكولوچيا العميقة وممارسيها.

وقد أدَّت القطيعة بين وجهات النظر حول البُعْد السياسى إلى عودة بعض المعتقدات الأيديولوچية الراسخة تماما إلى الظهور. وهناك، على سبيل المثال، اهتمامٌ متنامٍ بما صار يُعْرَف بـ "الرأسمالية الإيكولوچية". وتنظر هذه الأخيرة إلى السوق على أنها أفضل وسيلة للسيطرة على المشكلات البيئية (Anderson and Leal 2001). وبالإضافة إلى هذا، ووفقا لإنتاج رودولف بارو، كانت هناك مناقشات قوية عن الاشتراكية الإيكولوچية eco-socialism، وكانت لأنصار الاشتراكية الإيكولوچية نظرتان رئيسيتان بشأن الإيكولوچيا تُطابقان بين المواقف الاشتراكية والليبرالية. ومن ناحية، تنتهى الاشتراكية الإيكولوچية إلى تدمير

الإيكولوچيا البرچوازية (المفهومة على أنها ظاهرة إصلاحية للطبقة المتوسطة ويوتوپية بطريقة ميئوس منها)(٢٦). وتتمثل النظرة الأخرى فى أن الاشتراكية الإيكولوچية تنتهى إلى أن تحقق المصير المادى الجذرى للإيكولوچيا أو أن تقودها إلى التحقق. كذلك فإن الاشتراكية الإيكولوچية تقوم بالتقسيم بشأن مستقبل المجتمع، وما إذا كان يتجه نحو دولة اشتراكية إيكولوچية مستنيرة أم نحو اشتراكية جماعية/مشاعية بدون دولة (Pepper 1993; Eckersly 2004, ch. 3).

ويتمثل "موقف سياسى وسيط" آخر فى الإيكولوچيَّة الاجتماعية، التى تركِّز على إنتاج اللّادولتىّ الشيوعى موراى بوكتشين. وكما أكدنا فى الفصل 5، يحاول هذا الموقف أن يزاوج الاهتمامات الإيكولوچية مع اللّادولتيَّة الشيوعية التقليدية – وهذا تراث يعتزّ بـ پيتر كروپوتكين بوصفه سلفًا شهيرا. وتُؤْثِر البنية المثالية أو "مجموعة القرابة" (فى نظر بوكتشين) بصورة متوقعة الفكرة المشاعية الديمقراطية التقليدية.

ويبدو أن الموقف الإيكولوچى الاجتماعى يحلّ ببراعة فى الواقع كثيرا من مشكلات الحياة والتنظيم "الفعليينْ" القائمة داخل الفكر الإيكولوچى، عن طريق تغذية تراث راسخ للفكر. وهو يوفِّر فى كثير من الأحيان بؤرة للمناقشات المتصلة بما تقتضيه الإيكولوچيا بالفعل فى النواحى السياسية. وبصورة مفارقة ومحيِّرة، فرغم الاحتقار الصريح والمعلن بطريقة قاسية من جانب بوكتشين للإيكولوچيا العميقة (التى يسميها إما الفاشية الإيكولوچية أو "إيكو–لا–لا"(*) eco-la-la الصوفية)، يبدو أن الإيواء المشاعى الديمقراطى اللّادولتىّ الطابع ضمن الإقليم البيولوچى bioregion يشكل أيضا نموذجا للتنظيم داخل التصنيف العميق. وفى شكل أكثر سلطوية قليلا (لم يكن معروفا للّادولتية) كان من المفارقات أن الكومونة تمثل نموذجا لبعض الإيكولوچيِّين الأكثر قوموية (Goldsmith 1972).

(*) إيكو–لا–لا شركة أرجنتينية مقرها بوينوس آيرس لإعادة تدوير المواد – المترجم.

وهناك ثيمات بعينها يؤكدها الإيكولوچيون الفلسفيون والسياسيون من كل الأنواع. ويؤكد أغلبهم، بشكل ما أو صورة ما، الاعتماد المتبادل المنهجي للنوع والبيئة. ورغم أن كثيرين لهم بؤرة تركيز خاصة جدا، فإنهم يفكرون فى العادة من حيث كامل النسق الإيكولوچى. وهناك أيضا موقف أقل ضررا بكثير وأكثر إيجابية إزاء الطبيعة مما يوجد فى كل الأيديولوچيات الأخرى. وبالإضافة إلى هذا يوجد ميل إلى الكون أكثر تشككا، كحدّ أدنى، فيما يتعلق بالمكانة العليا للبشر على الكوكب. وفضلا عن هذا هناك قلق عام مشترك فيما يتعلق بما يقوم به البشر بالفعل، من خلال الحضارة الصناعية، على الأرض. وفى فصول سابقة ناقشتُ كثيرا من هذه الثيمات من خلال تصنيفات للطبيعة البشرية، والسياسة، والاقتصاديات، محاولا استخلاص استجابات متباينة من المدارس الإيكولوچية.

الطبيعة والطبيعة البشرية

ليس من السهل أن تجرى مناقشة مفهوم الطبيعة البشرية فى الإيكولوچيَّة بصورة منفصلة عن فكرة الطبيعة بوجه عام، جزئيا بسبب المركزية الفلسفية للجدال بشأن المركزية البشرية واللامركزية البشرية. وقد تذبذبت فكرة الطبيعة فى الفكر الغربى بين البطل والنذل. وفكرة النذل فكرة يراها إيكولوچيون كثيرون تشخِّص فكر المركزية البشرية الخالصة. ويُنْظَر إلى الطبيعة فى هذه القراءة على أنها عديمة القيمة، غير أنها تظل كيانا عنيدا ومهدِّدا، شيئا ما يجب فتحه، واستعماره، وتطويعه، واستغلاله فى سبيل غايات بشرية. وقد ربطت النسويات الإيكولوچيات هذا الموقف بنظرات بطريركية للطبيعة (Plumwood 1993). وهذه النظرة المعادية للطبيعة نظرة يعتبرها معظم الإيكولوچيِّين السياسيِّين "نظرة إلى العالم" خاصة بالعلوم الطبيعية حتى هذاالقرن. وفى الكتابات الإيكولوچية يبرز باكون، وهوبس، وديكارت، والتنوير بصورة متكررة، بوصفهم مسئولين عن هذا الموقف.

ونظرة البطل، أو على الأقل النظرة الحميدة إلى الطبيعة، التى نشأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، لها بُعْدان، خارجى extrinsic وداخلى/جوهرى Intrinsic. و"النظرة الخارجية" تؤكد أنّ الطبيعة ذات قيمة لنا، ولكنْ أننا نحن الذين نُدْرِج الطبيعة فى كياننا الأخلاقى. ويمكن أن تكون الطبيعة موردا له قيمته، لكننا نحن الذين نعطيها قيمة بوصفها كذلك. بل يمكن أن نحكم بأنها ذات قيمة بصورة جوهرية، ولكنْ فقط فى علاقتها بالبشر. وعلى هذا النحو تصير الطبيعة بطلا لأننا نعطى قيمة لبقائنا وازدهارنا. وفى هذه القراءة، تصير الطبيعة ذات قيمة بفضل قيمة الطبيعة البشرية. وهذه النظرة سمة مميزة لكثير من الجماعات الإصلاحية والبيئية.

وتتمثل النظرة الثانية أو "النظرة الجوهرية" (التى يمكن أن توجد فى الأجنحة السياسية للإيكولوچيا الوسيطة والعميقة) فى أن للطبيعة أهمية داخلية inner. وفى نظر كثير من الإيكولوچيِّين السياسيِّين يرتبط هذا الجدال الجوهرى ارتباطا لا ينفصم بدعوى أن البشرية ترتبط بسياق الطابع الكلى للطبيعة. ولهذا يجب أن يتعلم البشر أن يعيشوا عن طريق الطبيعة وليس ضدها. وتتمثل الفكرة الأكثر شيوعا التى تغلِّف هذه الصلة، فى نظر بعض الإيكولوچيِّين السياسيِّين، فى فرضية "جايا" Gaia Hypothesis (*) لـ چيمس لاڤلوك James Lovelock (Lovelock 1979)(٢٧). وكعالم عامل، يطرح لاڤلوك فرضية أن الأرض يمكن اعتبارها كائنا عضويا أعلى Superorganism واحدًا ذاتىّ التنظيم. وفى نظر لاڤلوك، لم يخلق وجود الغلاف الجوى الكائنات الحية؛ وبالأحرى، خلقت الكائنات الحية، من البكتريا فصاعدا، الغلاف الجوى للأرض، بوجودها فحسب. ذلك أن خصوبة التربة، ودرجة حرارة الغلاف الجوى، وكمية الأكسچين الذى نتنفسه، ترتبط جميعا

(*) جايا: آلهة الأرض فى الميثولوچيا اليونانية وبالتالى فرضية/نظرية/مبدأ جايا، كما يشرحها المؤلف أعلاه – المترجم.

بالتفاعل المعقد بين الكائنات العضوية. ورغم شكوك علمية كبيرة تتعلق بهذه الفرضية – وفى الحقيقة يمكن ببساطة تفسيرها، كحد أدنى، على أنها أطروحة تتعلق بالأهمية القابلة للإثبات لمختلف الكائنات العضوية للأنظمة الإيكولوچية المتوازنة للكوكب – فإنها صارت مع ذلك، لفترة، طِلَّسْمًا فعليًّا فى نظر أقسام من حركة الإيكولوچيا السياسية. وقد تضاءل هذا الآن فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين وبصفة خاصة منذ قدَّم لاڤلوك أطروحة أكثر قتامة وتشاؤما بكثير بشأن "انتقام جايا" (Lovelock 2007).

غير أن "جايا" كانت تتخذ لفترة، فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، بما يتفق كثيرا مع الرعب العميق عند لاڤلوك، طابعا روحيا. ولا يقتصر الأمر على أن الفرضية كان يُنْظَر إليها على أنها تُثْبِت اعتمادنا المتبادل مع المجال الإيكولوچى (مرة أخرى يظل من الممكن قراءة هذا فى التعابير البشرية المركزية والذرائعية)، بل نقلت (هذه الفرضية) البشر من الصدارة، وأعلنت مساواة إيكولوچية مع الطابع الكلى للكائنات العضوية. وبكلمات أكثر دنيوية، كما علق أحد الكتّاب: "تتمثل القوة العلمية لفرضية 'جايا' فى أنها تقترح الجمع بين العلم البيئى والأخلاق. وعلى هذا النحو يبدو أنها تقدم نوعا من السلطة... تُحْجِم التبعية الأكثر روتينية إزاء الطبيعة عن الإقرار بها" (yearley 1991, 146).

وترى قراءةٌ للنظرة الجوهرية الأخيرة قِيَمًا بعينها ضمن الطبيعة ذاتها. وإذا كان البشر ببساطة جزءًا من الطبيعة فإنهم إذن متساوون مع الأنواع الأخرى. ويرتدى هذا المبدأ مظهر مبدأ رئيسى فى الإيكولوچيا العميقة، أىْ، "مساواتية المجال الحيوى أو المساواتية الحيوية المركزية" (Fox 1990, 188; and Devall and Sessions 1985, 67). ويتمثل تأكيد إضافى لهذه الفكرة فى نظر بعض الكتاب فى أن الطبيعة، بغض النظر عن البشر، لا تجسد هيراركيات أو تراكُبات طبقات سلطة. ومن شأن مجال إيكولوچىّ مستقر أن يتحمل وفى الواقع يعززّ المساواة

البيولوجيَّة واختلاف الأنواع. وفى كثير من الأحيان، ينظر بعض الكتاب الإيكولوجيِّين إلى هذا الانسجام المستدام، والمساواة والتحمُّل لاختلاف الأنواع على أنها أخلاق طبيعية. وبكلمات أخرى، يجرى فكّ شفرة الانسجام والتحمُّل باعتبارهما قيمتيْن طبيعيَّتيْن لتهذيب النوع البشرىّ. ويفسِّر البعض المجتمعات الأولية بأنها تقوم برعاية مثل هذه الأخلاق الطبيعية(٢٨).

وهناك عدد من المشكلات المعقدة مع النظرة الجوهرية وعلاقتها بفكرة "جايا". وقد اشتكى كثير من الاشتراكيِّين الإيكولوجيِّين من أن مفاهيم الطبيعة والبيئة والطبيعة البشرية مفاهيم ضيقة بشدة. وكما يعلِّق مايكل ريدكليفت Michael Redclift فإننا: "عندما نشير إلى 'البيئة'... نشير إلى شيء أحدثه التاريخ عبر الصراعات والاستغلال" (Redclift in Weston ed. 1986, 86; Pepper 1993). وهناك جانب كبير من بيئتنا وطبيعتنا (بما فى ذلك الطبيعة البشرية) يجرى ربطه سببيًّا بالفقر، وسوء الصحة، والعمل المغترب، وببساطة الحاجة إلى البقاء فى ظل نظام اضطهادىّ (Martinez-Alier 2003; Kovel 2007). ولهذا يُنْظَر إلى إيكولوجيِّين بعينهم، فى هذا السياق الأخير، على أنهم يتعرضون لخطر إضفاء طابع رومانسىّ على الطبيعة وربْط كل مشكلاتنا بقِيَمٍ شخصية. ونحن جزء من الطبيعة، غير أن الطبيعة تعكس أعمال نهب ترتيباتنا الاجتماعية والاقتصادية. ولهذا فإن المشكلات البيئية، بنفس القدر مثل أىّ شيء آخر، مشكلات سياسية واقتصادية تُفَرِّخُها الرأسمالية.

وترتبط مشكلة أخرى بوصف لافلوك لـ "جايا" على أنها كائن عضوىّ ذاتىّ التنظيم. وإذا كان البشر يلوثون الغلاف الجوى ويسمِّمون أنفسهم، فإن الـ "جايا" سوف تتكيف على مدى الألفيات. ومهما كان البشر يُلوثون الكوكب على نطاق واسع، وينقرضون كنوع، أو يقومون برعاية الموارد ويواصلون البقاء، فإن الكائن العضوى الأعلى يظل لا مباليًا. وبهذا المعنى فإن الحُجَّة غير قابلة للاستخدام لا

للإيكولوچيا لتستخدمها ضد الملوِّثين ولا لأهمية بقاء النوع البشرىّ. ولهذا لا يوجد أىّ مغزى أخلاقى ضرورى هنا؛ إن نظرية الـ "جايا" تمثل مجرد مراقبة لعملية طبيعية.

وبصورة أكثر جدية من كل شيء، من الصعب أن نرى ما هو مفهوم الطبيعة البشرية المستمدّ من النظرة الجوهرية وما هى صلته بنظرية الـ "جايا". وإذا كان البشر مجرد جزء من الطبيعة، فى الموقف الأكثر "لا مبالاة" للـ "جايا"، فإنه يغدو من المفترض أننا أحرار، مثل كل الحيوانات الأخرى، فى استخدام العالم من حولنا. وإذا كان من طبيعتنا أن نستغل أنفسنا وأن ندمرها بالتالى، فإن الطبيعة لن يطرف لها جفن. ومع هذا فإنه لن يقبل كثير من الإيكولوچيِّين السياسيِّين هذه النظرة. وفى العادة يكون بقاؤنا كنوع مكوِّنا أخلاقيا مهمًّا بالغ الأهمية، ولكن فى أكثر الأحيان تكون الرسالة هى أننا كنوع نستطيع، عن طريق وعينا الذاتى، أن نهدئ ونعيد إلى الوراء أنشطتنا. والحقيقة أننا كنوع بعيدون جزئيا عن الأداء العادى للتطور البيولوچى[٢٩]. ولعله يُطلَب منا فى هذه المرحلة من الزمن أن نتصرف بطرق أكثر عناية من الناحية الإيكولوچية وليس لنهب بيئتنا. والافتراض الماثل وراء هذا الموقف الأخير هو أننا من الناحية الكيفية لَسْنَا تماما جزءًا من الطبيعة. إننا كنوع متميزون بصورة فريدة، رغم أنه يظل يبدو أن نظرة الـ "جايا" تريد أن تُنْكر هذا. وما لم نَقُمْ بإشراب "جايا" بهدفٍ وأُنطولوچيا روحيَّيْن، فإننا نبدو واقعين فى شرك لامبالاتها. وإذا قمنا بإعادة النظر فيها، فإما أننا نؤكد بصورة مباشرة قيمة بقاء نوعنا نحن، أو أننا نسعى إلى طرق يمكننا بها تأمين استجابة أخلاقية للطبيعة. ويبدو أن كلا الموقفين يفترضان أن النوع البشرى متميز كيفيًّا عن الطبيعة. وتتمثل نتيجة من نتائج كثيرة لهذه المناقشة فى أن من المحتمل أنه يوجد عدد من التفاسير المختلفة الماثلة فى الإيكولوچيا لكلٍّ من الطبيعة والطبيعة البشرية، وتبقى المجادلات بين هذه التفاسير غير محسومة.

البُعْد السياسي للإيكولوچية

وتتمثل صعوبة رئيسية للإيكولوچيَّة فى مجموعة متنوعة من الرؤى السياسية الماثلة في الحركة. ومرة أخرى من المُغرى أن نحصر الدراسة ونميز اتجاها خاصا بعينه بوصفه مفتاح الفهم: مثلا، كومونة الإيكولوچيِّين الاجتماعيِّين. وهناك أيضا مشكلة الوجهيْن العام والخاص للإيكولوچيا، أعنى، التأكيد الخاص للمعتقدات والأفعال العامة المتزامنة التى يبدو أنها تتناقض معها. والإيكولوچيا ليست وحدها فى هذا؛ إن أغلب الأيديولوچيات يتجلى فيها هذا التوتر الداخلىّ.

وتتمثل إحدى المشكلات التى أثَّرَتْ على الحكم بشأن البُعْد السياسى للإيكولوچيَّة منذ سبعينيات القرن العشرين فى ارتباطها الوثيق على الأغلب بالاشتراكية، وبصورة أقل دلالة، باللادولتية. وقد قام هذا الارتباط بكلا الاتجاهين إلى تعكير المياه فيما يتعلق بالمعتقدات السياسية. وقد ازدادت حدة المشكلة بواقع أننا نواجه، بصورة خاصة مع الاشتراكية، عددا من المدارس المختلفة، التى تتبنى فى كثير من الأحيان معتقدات متناقضة. وفى أحد التفاسير الاشتراكية، على سبيل المثال، أكَّدَ بارو أن المجتمعات الغربية الصناعية القائمة على الدولة كانت جزءًا من المشكلة البيئية. وقد ألحَّ على أن البشرية قد وصلت إلى مرحلة صار عليها فيها أن "تجد شكل حياة مستقر"؛ وواصل ليصف هذا على أنه "'إعادة بناء للرب' – وبكلمات أخرى، نوع التنظيم الذى يمكن أن يأتى فقط من إنعاش التوازن الروحى، ضمن مستويات الطبيعة تلك التى أهملها ماركس". وفى موضع لاحق فى النص أشار إلى أنه "يوجد حل للمشكلات بأفضل صورة فى المجموعات الصغيرة"، وذكر نموذج الأخوية البينيدكتية للرهبان (Bahro 1984, 221-2). وعلى نحو يمكن توقعه، وجد اشتراكيون إيكولوچيون آخرون أن هذا مفهوم غير مُرْضٍ ويوتوپىّ. وعلى هذا النحو، أبرز مارتن رايل Martin Ryle تمييزا قويا بين اللَّادولوية عند "الخُضْر"، بوصفها متميزة عن الدولوية المستنيرة للاشتراكيِّين

الإيكولوچيِّين. وللتعامل بكفاءة مع الشركات المتعددة الجنسيات، وتجريم الملوِّثين، وما أشبه ذلك، احتاجت الإيكولوچيا إلى "’دولة قوية‘ تقدمية إيكولوچيًّا... لكى تتحدَّى المراكز الأتوقراطية البعيدة فى كثير من الأحيان للسلطة التى تقرر الآن المصير الاقتصادى لمجتمعات بأسرها" (Ryle 1988, 69). ومن الجلى أن الجدال حول دولة إيكولوچية ظل موضوعا مستمرا ومهمًّا للكتّاب الإيكولوچيِّين إلى يومنا هذا (also Dryzek et al. 2003; Eckersley, 2004; Hurrell in Dobson and Eckersley eds 2006)[٣٠].

وكما سبقت الإشارة، تعتمد ترياقات بوكتشين بشدة على تقاليد اللادولتية الشيوعية. وفى The Ecology of Freedom (1982) [إيكولوچيا الحرية]، يكتشف بوكتشين، مثل سلفه الفكرىّ كروبوتكين، دوافعه اللادولتية الإيكولوچية من داخل تصوُّر أكثر رقة للطبيعة. ويجرى النظر إلى الطبيعة على أنها مساواتية وغير هيراركية. ويربط بوكتشين هذه الأفكار ربطا مباشرا بالمنظور اللادولتىّ الشيوعى، الذى يرتبط بصلات وثيقة بالاشتراكية الشعبوية/المشاعية عند شخصيات مثل بارو – رغم أنه لا شك فى أنه ما كان ليُعير اهتماما للثيمة البنيديكتية عند بارو.

ونتيجة هذه التأملات الاشتراكية الإيكولوچية واللّادولتية الإيكولوچية تتمثل ببساطة فى زيادة تشويش ما تقدمه الإيكولوچيَّة كمنظور سياسىّ. وتزداد ضبابية الصورة بالاتهامات المتبادلة. ويهاجم الإيكولوچيون الاشتراكيون الإيكولوچيِّين العميقين على الانهماك فى الهراء الصوفىّ. ويهاجم الإيكولوچيون العميقون، بين آخرين، الاشتراكيِّين الإيكولوچيِّين باعتبار أنهم ما يزالون مرتبطين فى الأساس بالنمو الصناعى، وأنهم لذلك جزء من المشكلة. ويهاجم البيئيون الإصلاحيون الاشتراكيِّين الاجتماعيِّين على أنهم يحلمون من جديد باليوتوپيات النوستالچية بصورة ميئوس منها للَادولة القرن التاسع عشر. وقبل أن ننتقل إلى عرض أكثر منهجية للرؤى السياسية داخل الإيكولوچيا، يجدر بالذكر أنه ما تزال توجد بعض

الاهتمامات السياسية الشكلية المشتركة داخل حركة الإيكولوچيا، مع أن الاستجابات لها تختلف بصورة ملحوظة.

وهناك إحساس قوىّ من المحتمل أن إيكولوچيِّين كثيرين يهتمون فيه بقيم وأنشطة فردية اهتمامهم بالسياسة بوجه عام. ويجرى النظر إلى الأفراد على أنهم يملكون مستويات متباينة من المسئولية، غير أنه ما يزال يُنظر إلى القيم الفردية على أن لها قيمتها من نواح كثيرة مهمة. ويميل التشديد على القيم الفردية والاستقلال الفردى إلى أن يجعل الإيكولوچيا السياسية أقل قابلية لقبول تفاسير مادية، رغم أن البيولوچيا والمادية التطورية ما يزال لهما موطئ قدم فى الإيكولوچيا (حيث يشكل أساسهما فى العادة نموذج أخلاقىّ صريح ما). كما يميل منظور الإيكولوچيا إلى الجمع، بصورة فريدة، فى وقت واحد بين احترام الاستقلال المحلى فى المجتمعات ورسالة عالمية. وبالإضافة إلى هذا، تهتم كل المدارس الإيكولوچية بطرح أسئلة بشأن حدود النمو الاقتصادى فى المجتمعات الصناعية. ويقود هذا بدوره إلى تأملات نقدية بشأن النماذج الاستهلاكية، والإنتاج فى الصناعة والزراعة، واستخدام الطاقة وطبيعة التكنولوچيا، ومفهوم العمل، وأخيرا النماذج الديموجرافية ونمو السكان. وهذه الاهتمامات مشتركة لدى كل الإيكولوچيِّين. وهم جميعا يركزون على الموضوع الرئيسى المتمثل فى مجتمع مستدام، مجتمع لن يُتلف النظام البيئىّ، بل سيعيش بصورة منسجمة معه. وتختلف الاستجابات لهذه الثيمة على نطاق واسع.

ومن الصعب فى هذه المرحلة التاريخية لحركة الإيكولوچيا إنتاج نماذج نهائية، ومع هذا يبدو أن هناك فى الوقت الحاضر ثلاث رؤى سياسية متميزة تفعل فعلها ضمن الأيديولوچيا. وباعتماد مصطلحات ويليام أوفالس William Ophuls، يمكن تسمية هذه النماذج مجتمع الحد الأقصى من الاستدامة، والمجتمع المستدام المقتصد، والكومونة اللادولتية الاقتصادية (Ophulsin Pirages ed. 1977; also

Ophuls 1977). وترتبط الرؤية الأخيرة بصفة رئيسية بإنتاج بوكتشين واللادولتية الشيوعية. ولن نناقش هذا هنا لأنه سيكون تكرارا لما جرى بحثه فى الفصل 5؛ كما يظهر كثير من الأفكار اللامركزية للإيكولوجيّة الاجتماعية ضمن الرؤية الثانية. ولهذا فإن بؤرة النقاش ستكون حول الرؤيتين الأوليَيْن.

وفى نظر أوفالس تدلّ الرؤية المستدامة القصوى على "مجتمع يهدف إلى العيش فى توازن مع بيئته، غير أنه ما يزال يقوم على قيم 'حديثة' أساسية مثل سيادة الإنسان على الطبيعة، وأسبقية الحاجات المادية واللَّذِّية وهكذا" (Ophuls in Pirages ed. 1977, 162-3). ويختلف استعمالى أنا لهذا التعبير عن استعمال أوفالس بقدر ما لا تبرز أفكار السيادة على الطبيعة والحاجات اللَّذِّية باعتبارها عناصر رئيسية أو ضرورية. ويتمثل ما آخذ هذه الفكرة للاشتمال عليه فى كتلة المجموعات الإيكولوچية والبيئية التى تشترك فى اعتقاد أن الدولة الأمة الحالية وبنيتها الشرعية، اللتين يعدِّلهما الوعى الإيكولوچىّ إلى درجة أكبر أو أصغر، كافيَتان وفى الحقيقة ضروريَّتان لمهمة تلبية متطلبات الأيديولوچيا الإيكولوچية. وهذا هو الوجه الأكثر جدارة والأكثر نجاحا للإيكولوچيا. وهو يتميز بجرعة قوية من الواقعية ويميل إلى التهوين من شأن معظم القضايا، جزئيا بحكم الحاجة إلى الحصول على الموافقة من الناخبين أو المؤسسات، وكانت فى الحقيقة ناجحة انتخابيا فى كثير من الحالات.

وتتمثل علامة من العلامات الأكثر مدعاة للأمل هنا فى إدراكٍ بأن الاهتمامات الإيكولوچية ترتبط بالمسائل السياسية والدستورية وفى الحقيقة بمسائل حقوق الإنسان فى نظر بعض المنظِّرين (Hayward 2005). والحقيقة أن الإصلاح الإيكولوچى قد يكون بالفعل، معتمِدا، وأكثر اعتمادا مما أدرك كثيرون، على التغيير الإيكولوچى الدستورى داخل الدول الحديثة، وهو تغيير يقتضى ليس فقط

توسيع المسئولية على قيود وممارسة السلطة التنفيذية، بل أيضا التفحص الوثيق والمنظم للصلات بين الحكومات والصناعة.

وتشمل هذه الرؤية كلاً من جماعات الضغط والأحزاب السياسية. وهى تشمل أيضا، بصورة مفارقة بطريقة ما، مختلف الأبعاد السياسية والفلسفية للأيديولوجيا. ويمكن، بكلمات أخرى، أن نجدها فى المركزية البشرية الضعيفة واللامركزية البشرية القوية. ولن نتوقع أن نجدها بين الإيكولوچيِّين الاجتماعيِّين (اللّادولتيِّين الإيكولوچيِّين)، مع أن من الجلى أنها دافع مهمّ ضمن المناقشات الإصلاحية الإيكولوچية وفى نظر بعض الاشتراكيِّين الإيكولوچيِّين. وهى تشكل أيضا خلفية للرأسمالية الإيكولوچية. ولها، بكلمات أخرى، جاذبية واسعة تماما. ورغم أنه فى بعض كتاباته يلتزم (فى الظاهر) بموقف قيمة إيكولوچية عميقة، ينتقد جوناثان پوريِّت Jonathan Porritt اللّادولتيِّين الإيكولوچيِّين على "شكِّيتهم غير الواقعية بصورة مزمنة". وهو يعتقد أن رؤى مثل هؤلاء الناس "كانت فى كثير من الأحيان نخبوية إلى حد ما وأن عدم رغبتهم فى تلويث أيديهم فى أوحال وقاذورات السياسة المعاصرة تدعو للأسف" (Porritt in Goldsmith and Hildyard eds. 1986, 345). ورغم أنه ما يزال ملتزما بالمفهوم الإيكولوچىّ العميق لتحويل شامل فى القيم فإنه يؤكد أن من الضرورى العمل ضمن النسق السياسى على علّاته. ويبقى پوريِّت، مثل آخرين كثيرين، ملتزما بوضوح بسياسة جماعة انتخاب وضغط مستقرة وأجندة إصلاحية(٣١).

وعلى هذا فإن الحلم بمجتمعات صغيرة الحجم وبدون دولة فى الحال يعنى العيش فى عالم خاص من الحلم المريح. ويبدو كتّاب آخرون، وبصورة خاصة بعض الاشتراكيِّين الإيكولوچيِّين، أكثر ثقة من پوريِّت بشأن دولة إيكولوچية تقدمية وقوية. فهناك حاجة إلى دولة ليس فقط للتعامل مع المشكلات الضخمة للفقر وإعادة التوزيع (التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالمشكلة الإيكولوچية بكاملها فى نظر معظم

الاشتراكيّين الإيكولوچيّين)، بل أيضا للاضطلاع بالهياكل الضخمة الجبارة للشركات الكبرى المتعددة الجنسيات (Eckersley 2004; Hayward 2005). ومن الجدير بالذكر هنا أيضا أن البُعْد الأكثر دولوية والبُعْد الأكثر إصلاحية لحركة الإيكولوچيا صارا أكثر تركيزا بكثير على قضايا نوعية فى العقد الأخير. ويدل كثير من هذه القضايا على الحاجة إلى دولة إيكولوچية دستورية قوية. ومن نواحٍ كثيرة أحدث الجدال بشأن الدولة الإيكولوچية انقساما بين الفصائل الاشتراكية الإصلاحية واللِّيبرالية الاجتماعية لحركة الإيكولوچيا. وعلى العكس كان البُعْد اللِّيبرالى الاجتماعى هو البُعْد الأكثر نجاحا فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. ولأسباب تاريخية، تدهورت الاشتراكية (وبالتالى الاشتراكية الإيكولوچية) كخيار إيكولوچىّ قابل للحياة منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين. وقاد هذا، بالتالى، إلى فيض من الكتابات ركزت على العلاقة بين الإيكولوچيا والاهتمامات الليبرالية الاجتماعية التقليدية: على سبيل المثال، العدالة الاجتماعية، والحقوق المدنية وحقوق الإنسان، والمواطنة الفعالة، والتصورات التداولية للديمقراطية. وكانت كل هذه القضايا تحت المناقشة الحادَّة على مدى العقد الماضى، بصفة رئيسية باعتبارها مكملة لرؤية ليبرالية اجتماعية لدولة إيكولوچية دستورية (على سبيل المثال، Gillory 2002; Minteer and Taylor eds 2002; Baxter 2004; Bullard 2005; Dryzek 2005; Dobson 1998, 1999 and 2006; Schlosberg 2007). وجدير بالذكر، مع هذا، أنه ما تزال هناك صعوبات كثيرة بلا حلّ مع امتداد تعبيرات مثل العدالة، أو المواطنة، أو الحقوق، أو الديمقراطية إلى البيئة[٣٢].

وتتمثل مجموعة أخيرة أصغر كثيرا فى الرأسماليّين الإيكولوچيّين (Elkington and Hailes 1988; Elkington and Burke 1989; Anderson and Leal 2001). ومرة أخرى يرى هذا المنظور أن الدولة تشكل خلفية حدٍّ أدنى من سيادة القانون للتدابير الأساسية للسوق والخيار الاستهلاكى لحماية البيئة. وبحكم التعريف

ينظر هذا المنظور إلى الدولة على أن لها دورا مهمًّا ولكنْ مقيَّدًا بصرامة. والواقع أن الرأسمالية الإيكولوچية تستخدم الرؤية الأكثر ليبرالية كلاسيكية والتحررية اليسارية لدولة الحد الأدنى، كما نوقشت فى الفصل 2. كما أنها تُعْطى وزنا هائلا لدور السوق الحرة بوصفها طريقة حلّ القضايا الاقتصادية والسياسية والبيئية. وينبغى أن نشير إلى أن كثيرا من النقاد، بما فيهم البيئيون الأكثر ليبرالية اجتماعية، ينظرون إلى هذا التصوُّر للّيبرالية الكلاسيكية والأسواق الحرة الرأسمالية، على أنه يقوِّض الإيكولوچيا(٣٣).

والرؤية السياسية الثانية – للمجتمع المستدام المقتصد – هى الأكثر تمييزا للإيكولوچيِّين العميقين. إنه مجتمع مكرَّس لما يسميه إريك فروم بمجتمع "الكينونة" being كمقابل لمجتمع "الملكية" having (Fromm 1979). ويزعم أولئك الذين يطرحون رؤية "الكينونة" هذه أنها تقوم على تبدُّل قِيَمِىّ تامّ، على إحياء جديد أو تغيير للإطار المعرفىّ فى البشرية بكاملها (Robertson 1985, 76–9; also Spretnak and Capra 1986, xvi, 29). ويصف أوفالس هذا بأنه مجتمع إنتاجية منخفضة الطاقة نسبيا. وسيكون مجتمعا أكثر كثافة عمل، مع تشديد ضئيل على استهلاك المواد، وتشجيع الاكتفاء الذاتى الشخصى والاقتصاد الشخصى الطوعى. وبصورة أكثر أهمية تؤكد هذه الرؤية بشدة على الفضيلة أو المسئوليات الأخلاقية الشخصية للفرد. ويشير أوفالس إلى أنها تمثل عودة إلى نمط كلاسيكى للسياسة. ويلاحظ أن "صورة المجتمع المقتصد الذى ينشأ تشبه شيئا من قبيل عودةٍ إلى شكل الحضارة المتمثل فى الدولة–المدينة المستقلة ذات السيادةcity-state، ولكنْ على أساس تكنولوچىّ أعلى وأعقد كثيرا"(٣٤). ويتمثل الاختلاف عن المدينة–الدولة - Polis الإغريقية الكلاسيكية فى أن أوفالس يقرّ بأنه ستكون هناك حاجة إلى سلطة كلية macroauthority لمنع الصراع. وعلى هذا فإنه "سيكون على السياسة المحلية أن توجد ضمن إمبراطورية إقليمية أو عالمية من نوع ما" (Ophuls in Pirages ed.

168 ,1977). ومن المؤكد أن الإيكولوچيِّين العميقـين لـن يتفقـوا مـع مفهـوم إمبراطورية إيكولوچية. والحقيقة أن هذا يفصل بوضـوح رؤيـة أوفـالس شـبه السلطوية القوية، إلى حد ما عن الإيكولوچيا العميقة. ويبدو بعـض الإيكولـوچيِّين العميقين أكثر وَلَعًا بفكرة إعادة إنشاء ثقافات قَبَلية مجزَّأة. وعلى هذا النحو، ميَّـز أحد الكتاب، مستخدما مفهوم الأقاليمية البيولوچية، إحدى خصائصها الإيجابية بأنها تقود إلى "تَفَتُّت الأمم إلى وحدات مكتفية ذاتيًّا، مترابطة تعاونيًّا، مُجَدْوَلة إيكولوچيًّا (Tokar 1987, 31).

وتحمل مفاهيم الاقتصاد (التدبير)، والاعتماد على الذات، والبساطة الطوعية عددا من التضمنيات. ففى الاقتصاد تأتى الدعوة إلى رؤية إ. ف. شـوماخر E. F. Schumacher عن النسق البوذى، الذى يقوم على افتراض تلبيـة حاجـات البـشر والعناية بالبيئة (Schumacher, 1973, ch. 4). وسيكون هذا مجتمعا تأتى فيه الطاقة من مصادر متجددة مثل الشمس والرياح، وسيجرى حفـظ كـل الطاقـات غيـر المتجددة وإعادة تدويرها. وستكون التكنولوچيات ملائمة وغير ضارة. وفى نظـر كثيرين، ينطوى هذا المجتمع المقتصد على بُعْدٍ روحىّ قوىّ، فى العادة ذى شـكل إما بوذىّ أو متعدِّد الآلهة، يقتضى احترام المجال الإيكولوچى. ومرة أخرى يبـدو مبدأ اللاعنف فى كثير من الأحيان كملحق بالمنظور البوذىّ (Henning 2002). كما ينطوى على إعادة تقييم شخصية ضخمة لأنشطتنا اليومية؛ كما يعلـق نـصيران: "العيش ببساطة ليس مجرد مسألة الاحتفاظ بأكياس الورق وصُنْع السماد؛ إنه يعنى إدراكا بأىِّ منتجات نستعمل، وأىَّ طعام نأكل، وكيف تم إنتاجه، ومَنْ الذى سـاعده أو استغلَّه استعمالنا" (Schwarz and Schwarz 1987, 207)[٣٥]. وهناك أيضا مفهوم مُعَدَّل للعمل، ينتقل نحو ما يشير إليه چيمس روبرتسون James Robertson بوصفه "مجتمع 'عمل منزلىّ'" (Robertson 1985).

وهناك عدد من الاشتراطات بشأن الحجم والواقع الجغرافى اللذين يضعهما فى هذه الرؤية كتّاب مثل إدوارد جولدسميث EdwardGoldsmith وكيركپاتريك سيل Kirkpatrick Sale. وإذا استعملنا مفرداتهما فإنه: من الضرورى لمجتمع أن يحترم "طاقة التحمُّل الإيكولوچية"، ومن الضرورى للناس أن "يقيموا فى مكان"، ومن الضرورى أن يكون له "مستوى بشرىّ". وكما أكد جولدسميث: "من المحتمل أنه فى المجتمع الصغير فقط يمكن لرجل أو امرأة أن يكون فردا. وفى التجمعات الكبيرة الحالية لا يكون إلا شخصا منعزلا". واقترح جولد سميث أحياءً/مجاورات لا يزيد الحىّ منها على خمسمائة فرد، داخل مجتمعات محلية من خمسة آلاف تقريبا، وأقاليم من خمسمائة ألف. واقترح كيركپاتريك سيل مجتمعات محلية من خمسمائة إلى ألف ووحدات أكبر من خمسة إلى عشرة آلاف (Goldsmith 1972, 51-53; Sale 1985, 64–4).

وفيما يتعلق بالموقع الجغرافى، يتمثل المفهوم الأكثر أهمية الذى تم تطويره فى مفهوم الإقليم البيولوچى. والأقاليم البيولوچية ليست وحدات قومية، أو إثنية، أو إدارية، أو سياسية بصورة صريحة، بل هى بالأحرى وحدات مستدامة إيكولوچيًّا وبيولوچيًّا. ويمكن تعريف إقليمبيولوچىٍّ بأنه "منطقة من الأرض تحدُّها، ليس حدود سياسية – بل السمات المميِّزة الطبيعية، والبيولوچية، والچيولوچية، التى تشكل الهوية الحقيقية لمكان". وتميِّز سلاسل الجبال، والأنهار، والحياة النباتية، ونماذج الطقس، والتربة، والنباتات، والحيوانات إقليما بيولوچيا وتحل محل حدود سياسية/حدود دولة. وضمن هذا الإقليم البيولوچى يوجد نظام إيكولوچى مستدام حيث يمكن للبشر "أن يعيشوا فى المكان" دون تدمير البيئة، طالما كانوا "يبذلون قصارى جهدهم لخلق وسائل حياة مدعومة ذاتيا تُكْمِل تماما تدفقات ودورات الطبيعة التى توجد هناك بالفعل" (Tokar 1987, 27). ولا تقوم أفكار الأقاليم

البيولوچية فقط بإفادة البيئة عن طريق ربط حياتنـــا الاجتماعيـــة، والاقتـــصادية، والسياسية، بكيان طبيعى مستدام ذاتيا؛ إنها أيضا تربط الكـــائن البـــشرى بـــصورة وثيقة بالطبيعة. ويقوم بعض الكتّاب بمزيد من التقسيمات الفرعية بين مـــستجمعات المياه المحلية وسلاسل الجبال. ويطرح كيركپاتريك سيل تقسيما أكثر تعقيدا، يشتمل من جديد على الأقاليم الإيكولوچية، والأقاليم الچيولوچية، والأقاليم المورفولوچيـــة (Sale 1985). ومن شأن مثل هذه المجتمعات المحلية، وفقا لأنصارها، أن تـــشجِّع التنوع والاستقلال الثقافيّيْن.

ويُنظر إلى عدد من النتائج على أنها تنشأ عن الفكرة الواردة أعلاه. وهنـــاك إيحاء قوى بأن مثل هذه المجتمعات المحلية الـــصغيرة الحجـــم يمكـــن أن تتميـــز بالديمقراطية القاعدية التشاركية، كمقابـــل للديمقراطيـــة التمثيليـــة (Spretnak and Capra 1986, 35; Bahro 1985, 222; Bookchin 1986b, 216; Tokar 1987, 98). وتظهر فكرة اجتماع المجالس التشاركية العامة اللامركزية داخل الأقاليم البيولوچية لاتخاذ القرارات بشأن السياسة باعتبارها الفكرة الرئيسية.

وخارج هذه الرؤية الديمقراطية التشاركية توجد جوانب أخرى أكثر قتامـــة. ويؤيد أحد مقترحات أنصار الأقاليم البيولوچية الاكتفاء الذاتى الاقتصادى والاكتفاء الذاتى للأقاليم. ويتفادى هذا المقترح الحاجة إلى أىّ تجارة باستثناء التجـــارة فـــى الضروريات المطلقة. وذلك لأن التجارة تشجِّع إشـــباع "الرغبـــات" wants غيـــر الضرورية أو الكماليات كمقابل للاحتياجات الماسة needs، وتُشجِّع على الاعتمـــاد على الآخر خارج الإقليم البيولوچى المعنىّ، وهى مبدِّدة بعمـــق للوقـــت ومـــوارد الوقود. وفيما يتعلق بمسألة الموارد المبدَّدة، يشير البعض، مثل بارو، و أوفـــالس، إلى أننا نسافر على كل حال، أكثر مما ينبغى فى كثير من الأحيان لأغراض تافهة. ومجتمع الإقليم البيولوچى، فى نظر بعض الأنصار، مجتمع لن يتسامح مع تبديـــد موارد نادرة على سَفَرِ المتعة. وتستعمل طائرة الركاب مقادير هائلة مـــن الوقـــود

غير المتجدد لنقل الناس فى كثير من الأحيان لا لغرض إلا للمتعة الشخــصية(٣٦). وسيكون المجتمع المقتصد بالتالى مجتمع حركة محدودة، حيث سيقــضى النــاس حيواتهم فى مكان واحد، حيث يرعــون الالتزمــات الخاصـــة بمجتمـــع إقلــيمهم البيولوچى. ولهذه الفكرة الأخيرة أيضا أصداء مجتمعية وقومية ومحافظـــة قويـــة (Shalit in Dobson and Eckersley –see essays by Scruton, Eckersley and de eds 2006).

وتمثلت إحدى نتائج الجدال الوارد أعلاه (وقد نُوقشتْ كثيرا فى ســبعينيات وثمانينيات القرن العشرين) فى أن السكان البشر يجب إبقــاؤهم تحــت الــسيطرة الصارمة لكىْ تعمل فكرة الإقليم البيولوچى، وقد أدى هــذا إلـــى ظهــور تعبيــر "المالتوسية الجديدة" neo-Malthusianism. وكما لاحظ جولدسميث فإن "من الجلـــى أننا جميعا يجب أن نبذل جهودنا فى سبيل التطور 'غير المحتمــل' المتمثــل فـــى تحقيق أسرة حجم الإحلال (فى المتوسط حوالى طفلين للزوجين) فى كل مكان فـــى العالم بحلول نهاية القرن" (Goldsmith 1972, 48). وقد أشار إلى أنـــه يمكــن أن توجد حملات دعاية وإعلان ضخمة بشأن الوصول إلى المستويات السكانية، فـــى علاقتها بالطعام ونوعية الحياة. ويمكن إكمال هذا عن طريق منع الحمل والتعقــيم والإجهاض مجانا. وأخيرا، ينبغى تمويل الأبحاث فى كل مجــالات الــديموجرافيا وتنظيم النسل (Goldsmith 1972, 49). ويقدِّم آخرون مقترحــات تتعلــق بــالقيود القانونية على الأزواج والزوجات الذين لديهم أكثر من العدد المشروع من الأطفال، فى صورة "تراخيص أطفال"، والحــوافز الــضريبية لإنجــاب عــدد أقــلّ مــن الأطفال(٣٧). وأخيرا، كانت هناك أيضا مقترحات ترمى إلى ضبط أكثــر صــرامة بكثير للهجرة.

وللرؤية الواردة أعلاه للمجتمع المقتصد عدد مــن المقتــضيات الممكنـــة. ويتمثل انطباع يؤخذ فى كثير من الأحيان فى أنها رؤية ديمقراطيـــة ومــساواتية.

وهنا يمكن أن نلاحظ الانتماء القوىّ إلى اللّادولتية الشيوعية. غير أنه بعيد عن أن يكون واضحا ما إذا كان كل أنصارها يحبذون الديمقراطية والحرية. ويمكن وصف أفكار جولدسميث بصورة مشروعة بأنها تعزّز رؤية سلطوية، وليست ديمقراطية. وسوف يتطلب الانتقال الطويل إلى حياة مشاعية حقيقية تقليص حريات كثيرة. ويشير جولدسميث إلى أن "التشريع وعمل قوات الشرطة والمحاكم سيكونان ضروريَّيْن لتعزيز هذا التقييد" (Goldsmith 1972, 50). وبالإضافة إلى هذا، لا شك فى أن المقترحات الرامية إلى ضبط السكان من جانب الجناح غير المالتوسىّ سيكون من الصعب توفيقها مع الاستقلال الذاتى والمساواة. وربما كان جولدسميث قد رضى دون أن يدرى بإيكولوچيا قومية أو محافظة أكثر تقليدية لها جذور فى وقت سابق فى القرن العشرين (Bramwell 1989).

وحتى ضمن المنظور الأكثر مساواتية، لا شك فى أن تعزيز التنوع سوف يتسامح مع الأقاليم البيولوچية التى اختارت، على سبيل المثال، العبودية أو قتل الأطفال. وبكلمات أخرى فإنه، رغم الالتزام الصريح بالتسامح مع التنوع، ما يزال يبدو أن هناك حاجة خفية إلى الإجماع من أسفل. ولهذا فإنه لا يوجد ارتباط ضرورى بين التنظيم الاجتماعى على أساس الأقاليم البيولوچية والمشاعات اللامركزية، من ناحية، أو الديمقراطية والمساواة من الناحية الأخرى. ومن الملائم تماما من الناحية الإيكولوچية امتلاك مشاعات سلطوية وكذلك مشاعات أكثر مساواتية.

وتتمثل صعوبة رئيسية غير محسومة للمجتمع المقتصد، وهى تظهر فى كل أشكاله، فى مسألة سلطة شاملة، مثل الدولة، لحسم الصراع المحتمل. ويتصور أوفالس، كما سبقت الإشارة، شكلا ما من أشكال الإمبراطورية الإيكولوچية. ويعبِّر آخرون عن القلق العميق إزاء أىّ هيكل شامل. وعلى هذا النحو يعلق أحد الكتّاب بأن "اتجاه سياسة الخُضْر هو الحياة المحلية – جنبا إلى جنب على العكس، مع

نهاية الدولة الأمة كما نعرفها"؛ ويواصل: "الدولة الأمة هى التعبير السياسى عن جمع ثنائى الطابع للعقل، وكل فواصلها معادية للإيكولوچيا" (Ash 1987, 53–4) وفى نظر جولدسميث تسير الفردية الواعية بالنفس فى حد ذاتها والدولوية المركزة يدا فى يد. وقد قوّض كل منهما المجتمع الإيكولوچى الصغير الحجم. كما جرى التشديد على هذه النقطة من منظور اجتماعى إيكولوچى فى كتابات بارو، ومن منظور مساواتى عميق أكثر راديكالية فى كتابات برايانتوكار TokarBrian، وتشارلين سبريتناك SpretnakCharlene، و فريتچوفكابرا CapraFritjof، وچميسروبرتسون RobertsonJames، و چورچسيشانز George Sessions. غير أن من الجلى من مظاهر أخرى للجناحيْن الاشتراكى الإيكولوچى والليبرالى الاجتماعى أن البعض يفضلون على العكس أن يربطوا أوجه بعينها لرؤية مقتصدة بصورة أكبر بدولة مستجيبة إيكولوچيًّا.

وتطرح هذه المسألة غير المحسومة للدولة فى الفكر الإيكولوچى مسائل صعبة تتعلق بالقيم السياسية والأخلاقية. كيف يمكن ضمان سياسة مسئولة اجتماعيا للمساواتية، والعدالة الاجتماعية، والقيم الأخلاقية فى وضع بدون دولة؟ وتبقى مفاهيم الحرية، والمواطنة، والديمقراطية، والعدالة فى الفكر الإيكولوچى إشكالية مفاهيمية تقريبا فى كل مجالات الفكر الإيكولوچى. ويبدو أن الإيكولوچيِّين اللّادولويِّين المؤيدين للأقاليم البيولوچية يقعون فى نفس مجموعة المشكلات التى يقع فيها كثير من اللّادولتيِّين، أىْ، كيف نضمن قِيَمًا مهمة دون اللجوء إلى العنف أو التهديد. ويبدو أنه يجرى بعض التشديد على تغيرات فى الطبيعة البشرية أو، كبديل، على الحجة المقنعة. ولا شكّ، مع هذا، فى أنه يمكن التأكيد بصورة مشروعة أن وظائف ضرورية كثيرة مفيدة من الناحية الإيكولوچية ستؤديها دولة سيادة قانون مستجيبة أفضل كثيرا من أن تساوم عليها مجالس أقاليم بيولوچية مجزّأة؟

اقتصاديات جديدة؟

تتمثل إحدى الثيمات الاقتصادية الأساسية فى حركة الإيكولوچيا فى الإصرار على أن المشكلة الاقتصادية الرئيسية التى نواجهها لا هى الرأسمالية ولا هى الاقتصاد الأوامرى بل هى الصناعوية industrialism. وكما يعلِّق بوريت:

> بـ "الصناعوية"، أعنى الالتزام باعتقاد أن الحاجات البشرية يمكن تلبيتها فقط عبْر التوسيع الدائم لعملية الإنتاج والاستهلاك – بصرف النظر عن الأضرار التى يجرى إلحاقها بالكوكب، وبحقوق الأجيال المقبلة ... وتقوم قِيَم الصناعوية التى لا يجرى الحديث عنها فى كثير من الأحيان على فكرة أن المكسب المادى أهم للناس بكل بساطة أكثر من أىّ شيء آخر (Porritt in Goldsmith and Hildyard eds 1986, 344–5).

ولهذا فإن المعركة ضد الصناعوية إنما هى معركة ضد "أيديولوچيا عليا" super-ideology ، تندرج تحتها كل الأيديولوچيات الرئيسية الأخرى. وفى نظر بورِّيت، وكثيرين مثله، يحدث الصراع ضد هذه الأيديولوچيا العليا فى عالم القيم بقدر ما يحدث فى المسائل التقنية المتصلة بالاقتصاديات. وهذا الشكل للتحليل يقدره بشدة الاشتراكيون الإيكولوچيون الذين ينكرون، مع هذا، انطلاقا إما من الموقف المشاعى عند بارو أو من الموقف الدولوى عند رايل، أن الاشتراكية ملتزمة بصورة آلية بالصناعوية. وعلاوة على هذا فإن كتّابًا مثل چو ويستون WestonJoe وديڤيدبيبِّر PepperDavid يؤكدون أن المشكلة الحقيقية هى الرأسمالية، وليس الصناعوية، وأن الحديث عن القيم لا صلة له بالموضوع تقريبا (Pepper 1984, 5; also Pepper 1993; Kovel 2007).

وقد يكون معظم الكتّاب الإيكولوچيّين على اتفاق معتدل على أن الصناعوية والرأسمالية ملتزمتان بفكرة النمو الاقتصادى. فالنمو هو الحلّ السحرى لكل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية. أما فى نظر الإيكولوچيِّين فإن النمو هو جذر مشكلات التدمير فى البيئة، وخسارة المجتمع، والاغتراب الاجتماعى. وعلى مدى القرن التاسع عشر كان النمو ممكنا، فى الاقتصادات الصناعية، وأنتج وفرة من الجوائز لمجتمعات بعينها. ولكنْ، لأن النمو أنتج بعض السلع الجديرة بالاهتمام لفترة قصيرة تاريخيا، لم يكن هذا يعنى أن يكون المزيد من النمو مرغوبا فيه دائما (Spretnak and Capra 1986, 78). وبصورة رئيسية يمكن أن نلقى التعبير المنهجى عن "النمو الاقتصادى" وما يرتبط به من الجهل فيما يتعلق بالمشكلات الإيكولوچية فى معظم النظريات الاقتصادية الكلاسيكية الأرثوذكسية.

وتلتزم الصناعوية والنظريات الاقتصادية الكلاسيكية فى نظر كثير من الإيكولوچيِّين (وإن لم يَكُنْ الكل) بتصور زائف وضيق للبشر – الإنسان الاقتصادى الرشيد – حيث يمثل المال، وتعظيم إشباع المصالح، والأرباح معايير كل الأمور. ويبدو أن التكلفة والمنفعة لم تأخذا فى اعتبارهما بأىّ صورة، حتى وقت قريب، منافع الماء النقى، والغلاف الجوى المستقر، والمناخ القابل للتوقع. فهذه الأشياء لا تمنح أىّ قيمة اقتصادية. وبكلمات إدوار جولدسميث و نيكولاس هيلديارد Nicholas Hildyard: "لا يبدو أنه خطر ببال الاقتصاديِّين أنه إذا كانت أنشطتنا تتعارض بصورة جذرية تماما مع أعمال الطبيعة فإن الطبيعة بالتالى قد لا تعود قادرة على تقديم المنافع التى نعتبرها الآن مفروغا منها ويعتمد عليها بقاؤنا" (Goldsmith and Hildyard eds 1986, 25). ويصف المؤلفان هذه النظرة بأنها "نظرة حولاء إلى العالم". وعلى العكس فإن "الاقتصاديات الجديدة"، كما يشار إليها فى كثير من الأحيان فى أدبيات الإيكولوچيا، "تقوم على إدراك مختلف للواقع ذاته، وهى تجسِّد تغيُّرا فى النظرة يُعَدّ أساسيا مثل، لِنَقُلْ، الثورة الكوبرنيكية فى علم الفلكِ" (Ekins ed. 1986, xvviii, see also Daly and Cobb 1990).

وتتمثل إحدى الحجج الرئيسية لهذه الاقتصاديات الجديدة فى أن النظريات الاقتصادية الكلاسيكية تفترض أن النمو يمكن أن يستمر بصورة لا نهائية. غير أنه كيف يمكن أن يكون النمو لا نهائيا فى عالم موارده نهائية، مثل الوقود غير المتجدد؟ والحقيقة أن الوقود الأحفورى سريع الزوال ومن المحتمل استنفاده بكل سرعة. وكما يشير دينيس پيريجز Dennis Pirages فإنه "يبدو أن معظم [الخبراء] يتفقون على أن النفط والغاز الطبيعى سيصيران نادرين قريبا بعد عام 2010" (Pirages ed. 1977, 3). ويؤكد أن أغلب بلدان العالم الصناعى تواجه نهاية الوقود الرخيص غير المتجدد. ومع هذا فإن تحديث كل المجتمعات، وبصفة خاصة بلدان العالم الثالث ما يزال يقاس، فى نظر پيريجز، بمعايير المنطق الخاطئ للنمو الاقتصادى. وبدلا من تغذية سكانها، تتسابق هذه البلدان، بتشجيع من صندوق النقد الدولى، فى توسيع صادراتها. ويجرى ببساطة تجاهل الحاجات المحلية، والبيئة النظيفة، والمواطنين الأصحاء، فى المعادلة الاقتصادية. ولا يتمّ إدراج هذه الأمور كمؤشرات للنجاح الاقتصادى.

وباختصار فإن الاقتصادات المتوجهة للنمو لا يمكن أن تستمر فى استعمال موارد محدودة. ولا تستطيع التجديدات التكنولوچية أن تحلّ المشكلات إلى أجل غير مسمى، مع أنه يُنظر إلى التكنولوچيات الملائمة الصغيرة الحجم على أنها جانب من الحلّ. فالمنجزات التكنولوچية يمكن فقط أن تؤجل المشكلات. وفى كثير من الأحيان يُنظر إلى الحكومات وبيروقراطياتها فى هذا السياق على أنها وثيقة الصلة بالصناعة، موجِّهة بفعالية المعلومات بشأن الانهيار البيئى عبْر تقنيات متعددة من السرية، والتمويه العلمى، وحملات العلاقات العامة. وفى نظر كثير من الإيكولوچيِّين، هناك حاجة إلى تغيير جذرى لكامل تصوُّرنا للعالم الاقتصادى. وهذا هو جذر "القمة الاقتصادية الأخرى" (The Other Economidc Summet) TOESالمستمرة، المخصصة لإعلان إستراتيچيا اقتصادية بديلة. والخلاصة أنه يجب إحلال نظام اقتصادى مستدام محلّ نظام اقتصادى متوجه للنمو.

وتتباين الرؤى حول ما يشكل نظاما مستداما (Sagoff 1988). وتلعب هذه الرؤى على شكلين مختلفين لمجتمع بعد-صناعى. كما أنها تتشابك مع مختلف العناصر المكوِّنة للإيكولوچية. وتطرح رؤيةٌ من الرؤى كمثل أعلى نظاما لا مركزيا، وشعبيا، وزراعيا، وغير دولتيّ. وتتصور الرؤية الأخرى نظاما إيكولوچيًّا دولتيا، معقَّدا تكنولوچيًّا.

ويتباين الرد الاشتراكى الإيكولوچى، كما يجرى التأكيد، وفقا للانتماء الاشتراكى. وقد وضع بارو ثقته فى حياة مشاعة لا مركزية مقتصدة يجرى فيها خفض الحاجات والمطالب إلى حد أدنى أساسيّ. ومن ناحية أخرى، يؤكد مارتن رايل Martin Ryle، رغم أنه يطرح النمو للنقاش بطريقة تقليدية تماما، أن الاقتصاديات الجديدة لمجموعة القمة الاقتصادية الأخرى لا تذهب بعيدا بما فيه الكفاية فى موقفها من الشركات الكبرى. وكما يشير رايل فإننا إذا رفضنا أفكار الاقتصاديات القديمة "يجب أن نكون مستعدين لمواجهة المؤسسات التى تجسدها وتنفذها" (Ryle 1988, 46). وتعتمد آراء رايل إلى حد كبير على دولة إيكولوچية لأداء هذه المهمة. كما تظهر تنويعات على هذه النظرة عند كتّاب مثل ويستون، وپيپَّر، وروبينإيكيرسلى EchersleyRobyn، ودوبسون، وچون بارى JohnBarry، بين آخرين. على أن ويستون وپيپَّر لاذعان أكثر كثيرا فى نقدهما للتيار السائد للخُضْر العميقين، حيث يتهمان هؤلاء بأنهم يُطْلقون "ستار دخان" حول الرأسمالية القائمة على السوق (Weston introduction to 1986; Pepper 1984 and 1993).

وهناك، فى الحقيقة، متحولون ممثلون للتيار السائد إلى النظرة القائلة بأن الرأسمالية قد توصلت إلى الحلول. وقد أكد إيلكنجتونElkington و بيركBurke، على وجه الخصوص، أنه رغم أن اشتراكية السوق ربما كانت جزءًا من المشكلة، فإنها يمكن بمساعدة الرأسماليِّين الخُضْر أن تكون جزءًا من الحل (Elkington and Burke 1989, 23: also Pearce et. Al. 1989). وتوقَّع المؤلفان أن تكون تسعينيات

القرن العشرين العقد الأخضر، عندما يطلب المستهلكون منتجات تكون صديقة للبيئة. وعلى هذا النحو تصير البيئة "مجالا تنافسيا رئيسيا جديدا للأعمال" (Elkington and Burke 1989, 239). وأكد المؤلفان أنه، بدلا من الانهماك في العاطفية اللودية Luddite(*) إزاء الصناعة، ينبغى أن نميِّز بعناية بين اقتصاد مستدام واقتصاد نموّ صناعى، بل بالأحرى بين النمو المستدام وغير المستدام. والأول هو النمو الذى ينظم، من خلال السوق، إعادة التدوير، والتكنولوچيات النظيفة، والاستثمار فى البنية الأساسية، والطاقة البديلة - التى تقوم بتوليدها جميعا مطالب المستهلك الأخضر. وتبرز شركة "بودى شوب" BodyShop وسلسلة سوبر ماركيتات مثل "تيسكو" Tesco و"سينسبيريس" Sainsburys نموذجا لهذا الاتجاه الجديد. واعتبر المؤلفان هذه "رأسمالية عصر جديد" (Elkington and Burke 1989, 252). وإلى حدّ ما، تحققت بعض هذه التوقعات بالفعل فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين، مع أن من المشكوك فيه للغاية أن تكون هذه الأمور مدفوعة بالمستهلكين فقط. وبالفعل دفع الاعتراف بالخطر الإيكولوچى والقلق العميق بشأن التغير المناخى دولا كثيرة، بعد كيوتو على وجه الخصوص، إلى القيام بحركة إيكولوچية تشريعية وبالاستثمار العام فى تكنولوچيات أكثر خضرة، وهذا اتجاه سوف يتسارع بلا شك على مدى العقود القليلة القادمة(٣٨).

ويتمثل الجانب الآخر للرؤية ما بعد الصناعية والاقتصادية فى المشاعة اللامركزية - المجتمع المقتصد بصورة أكبر. ويصف چيمس روبرتسون هذا بأنه اقتصاد عاقل، إنسانى، إيكولوچى (Sane, Humane,Ecological) SHE كمقابل لاقتصاد مفرط التوسع (Hyper-Expansionist) HE (Robertson 1985,5). ولهذه

(*) اللودية Luddite واللوديون Luddites نسبة إلى لودLudd الزعيم الأسطورى لحركة اجتماعية لحرفيِّى صناعة النسيج فى القرن التاسع عشر وكانت تحتج على البطالة الناتجة عن التغيرات التى أحدثتها الثورة الصناعية وكان الاحتجاج فى كثير من الأحيان عن طريق تحطيم أنوال النسيج الميكانيكية - المترجم.

الرؤية للاقتصاد العاقل الإنسانى الإيكولوچى عدد من العناصر المكونة. وهى تحاول إعادة تعريف معظم المفاهيم الاقتصادية الرئيسية مثل الطلب، والعرض، والإنتاج، والاستهلاك، ووفورات الحجم بمعايير إيكولوچية. وبالتالى، على حين يجرى النظر إلى البشر فى النظرية الاقتصادية الكلاسيكية فى كثير من الأحيان على أنهم مستهلكون لمنتجات، تضع الاقتصاديات الحديثة البشر ورفاهيتهم الكلية الجسمانية والأخلاقية والروحية فى مكان الصدارة (Ekins ed. 1986, 44ff). ومسترشدين بإنتاج شوماخر وفروم، ينظر الاقتصاديون الجدد إلى الأخلاق على أنها عنصر مكمّل للاقتصاديات. ويُنْظَر إلى الأهداف الكيفية لحياة مُرْضية وذات معنى على أنها أهم من القيم الكمية. وبدلا من النمو الاقتصادى يُنظر إلى التنمية البشرية، وإشباع الحاجات الجسمانية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، على أنها أكثر أهمية. ويُنْظر إلى الحاجات على أنها "ذات أهمية رئيسية بصورة مطلقة للاقتصاديات" (Ekins ed. 1986, 55). وتمتد الحاجات إلى أبعد من تلك المتصلة بالبقاء المادى وتشمل الرفاهية الثقافية.

ويجرى إحلال الاهتمامات الأخلاقية المتبادلة بين الناس محل العلاقات التعاقدية الرسمية. ويحلّ الاهتمام المتعاطف الحدسى محل المسافة الفكرية والعقلية. وتحلّ الكفاءة الشاملة والثقة بالنفس لدى المواطنين محلّ المهن العالية التخصص. وتحلّ تكنولوچيات النطاق البشرى وغير الضارة نسبيا محل التكنولوچيات الواسعة النطاق والمدمِّرة.

ويتغير مفهوم العمل بصورة جذرية فى هذه الرؤية. ويجرى تعزيز مفاهيم جديدة للتوظيف. وقد اقترح كتّاب مثل چيمس روبرتسون و جاى دونسى Guy Dauncey تطوير "العمل الخاص" ownwork غير الرسمى ليحلّ محل مفهوم التوظيف الرسمى، وهذا شيء ينظر إليه معظم أنصاره على أنه قابل للتطبيق على العالم الثالث بقدر ما ينطبق على المجتمعات الصناعية (Robertson 1983 and

1985; Dauncy 1981 and 1983). ولا يجب أن نخلط، وفقا لهـذه الحجـة، بـين العمل، work والوظيفةjob. فالعمل يحتاج إلى أن تجرى إعادة التفكير فيه، وإضفاء الطابع المحلى عليه، وربطه بمهن كثيرة أخرى، تشمل العمل المنزلـى، وزراعـة خضرواتك الخاصة، والمشاركة فى وظيفة أو القيام بتنفيـذ إصـلاحاتك المنزليـة بنفسك (Do it yourself) DIY. وكما يعلق روبرتسون فإن "العمل الخـاص يعنـى النشاط الذى يكون هادفا ومهمًّا والذى ينظمه "العمل الخاص يعنى النـشاط الـذى يكون هادفا ومهمًّا والذى ينظمه ويوجِّهه الناس بأنفسهم. وقد يكون مدفوع الأجر أو غير مدفوع الأجر" (Robertson 1935, x). وتمثل الرؤية هنا انقلابا جذريا شـاملا فى الطريقة التى ينظر بها مجتمعنا بكامله إلى العمل. كما أنها رؤية للاعتماد على النفس ومساعدة النفس واللامركزة، والتكنولوجيا الكثيفة العمل، والمحلية، وصغيرة الحجم (Robertson 1985, xii; Ekins ed. 1986, 169). وفى نظر معظـم الكتّـاب حول هذا الموضوع فإنه يعنى توسيع التعاونيات العمالية.

وتتمثل إستراتيجيا أخرى تمتد إلى معظم صياغات الرؤية المقتصدة فـى أن يحلّ محل مزايا الرفاهية ما يسمى بصفة عامة "برنامج دخل أساسـى"، أو علـى الأقل شكل من أشكال برنامج دخل الحد الأدنى. والحقيقة أن الفكـرة تعـود إلـى عشرينيات القرن العشرين وميچورك. ه. دوجلاس Major C.H. Douglas، مع أنه يبدو أن نظريات هنرى چـورچHenry George أيـضا ملهمـة لـبعض الكتّـاب (Robertson 1985, 175). وفى فترة ما بعد الحرب كانت تؤخذ فى الاعتبـار مـن جانب محلِّلى السياسة الاجتماعية خارج حركـة الإيكولوچيـا (van Parijs 1995). وتقترح أفكار الدخل الأساسى أن يحل أجر قومى محل مزايا الرفاهية – مموَّلا من مدخرات إدارية وضرائب أعلى، خاصةً (فى نظر الإيكولوچيِّين) من أولئك الـذين يلوثون أو يستعملون موارد غير متجددة – ليجرى دفعه لكل المواطنين فوق عُمْـر بعينه، بصرف النظر عن العمل. ومن شأن الدخل الأساسـى أن يخلـق إحـساسا بالاستقلال بالنسبة لغالبية المواطنين. وسيكون العمـل متوقَّعـا "اجتماعيـا" مـن

المواطنين؛ غير أنه، مع تغييرات فى مفهوم العمل، يمكن أداؤه فى أىّ عدد من السياقات. كما يجرى ربط هذه الفكرة، عند بعض الكتّاب، ببرامج بمعاملات بنكية (وأحيانا عملات) ذات طابع محلى وتغيرات ملحوظة فى الضرائب، تؤدى فى العادة إلى توزيع أوسع كثيرا للثروة.

ولا تُقاس الثروة فى هذه النظرية بالقيم النقدية أو الفوائد الرأسمالية وحدها بل أيضا بصحة ورفاهية الناس. وكما يعلق روبرتسون:

> يمكن التعامل مع فكرة أن تنمية ناسٍ أفضل صحة، وخلق بيئة اجتماعية ومادية تمكِّن الناس من أن يكونوا أصحاء، على أنه استثمار إنتاجى فى الأصول الرأسمالية لمجتمع، حيث إن تنمية موارده الأكثر أهمية (ناسه)، غريبة على الاقتصاديات التقليدية. وعلى العكس، تقوم الاقتصاديات الجديدة بإعادة تعريف خلق الثروة لتشمل خلق الصحة (Robertson in Ekins ed. 1986, 114)[٣٩].

وعلى هذا النحو تحلّ الصحة والحاجة محلّ الثروة والنمو النقديَّيْن. وبالإضافة إلى هذا، يجرى اقتراح مؤشرات اقتصادية جديدة. ويُنْظَر إلى المؤشرات القديمة على أنها "غير وافية وغير ملائمة" (Ekins ed. 1986, 128). ويقترح إيكنز Ekins، وكثيرون مثله فى مجموعة "القمة الاقتصادية الأخرى"، أن تشمل المؤشرات الجديدة العدالة الاجتماعية، وإشباع المجموعة الكاملة للحاجات البشرية؛ وتحقيق أمانىّ المواطنين؛ والتوزيع الأكثر إنصافا للدخل والعمل؛ وقدرا أكبر من الاعتماد على النفس واحترام النفس، وقدرا أكبر من حماية البيئة والتحسين الإيكولوجى والاستدامة؛ واستخداما أكفأ للموارد. ويؤدى كل هذا إلى أن يحلّ محل الناتج القومى الإجمالى gross national prodcut الناتج القومى المعدَّل adjusted national product. والناتج القومى المعدَّل، بخلاف الناتج القومى الإجمالى، يأخذ فى اعتباره بالكامل التكلفة الاجتماعية والبيئية. وهو يُدْمج

المؤشرات الصحية والاجتماعية والاقتصاد غير الرسمى فى نماذج عمله الجديدة (Ekins ed. 1986, 139–65).

ويتمثل التعبير الأكثر منهجية عن هذه الرؤية المقتصدة بصورة أكبر فى اقتصاد الحالة الثابتة، المرتبط ارتباطا وثيقا بإنتاج هيرمان دالى Herman Daly (Daly ed. 1973; see Daly in Pirages ed. 1977). ويمكن أن نجد هذه الفكرة مذكورة فى الكتابات الاقتصادية لـ جون ستيوارت ميل فى القرن التاسع عشر. والنقطة الأساسية فى نظر دالى هى أن الاقتصادات الصناعية يجب أن تتغير فى العقود القليلة القادمة. وهو يقترح، بمزاج مالتوسى جديد، أن السكان يجب استقرارهم. وكما أشرنا فى القسم السابق فإنه يمكن تحقيق هذا بوسائل كثيرة مختلفة. فسوف يجرى تقسيم الثروة بقدر أكبر من التساوى. وفضلا عن هذا فإن مقدار العرض المنتج يجب استقراره للحدّ من الإنتاجية. وستجرى، على نحوٍ مثالى، إعادة تدوير كل المواد الخام لإبطاء استنفاد الموارد المحدودة. وكما يقرر دالى، فى حجة صارت واضحة الآن يربطها بقانون الإنتروبيا: "فى عالم محدود لا يمكن لشيء مادى أن يكبر إلى الأبد" (Daly in Pirages ed. 1977, 107)[٤٠]. ويظل من الممكن أن يحدث النمو فى مثل هذا الاقتصاد، غير أنه سيجرى ربطه بالمعرفة وبالتكنولوجيا الأقل ضررا. غير أن هذا لن يكون هدف النشاط الاقتصادىّ. والاقتصاديات التى تقوم ببساطة بتعظيم الإنتاجية ولا تحاول أن تحافظ على الطاقة إنما تقوم باستنفاد المخزون المحدود لطاقة كوكبنا وبخلق التلوث. ويتطلب هذا، بدوره، المزيد من الطاقة للتغلُّب على التبديد. ومثل هذه الاقتصادات التبديدية تقيس الناتج القومى الإجمالى بنموٍّ للإنتاجية، الأمر الذى ينطوى على منطق انتحارى بالنسبة لاقتصادات الحالات الثابتة.

ويقترح دالى اقتصادا يقوم على إنتاجية متباطئة، واستقرار سكانىّ، ومحافظة على الطاقة، واستخدام للطاقة المتجددة مثل الطاقة الشمسية، والعزل،

واستخدام أوسع للنقل العام والدراجات. ويعتقد دالى أن هذا ليس ضروريا فقط على أساس اقتصادى وعلمى، بل أيضا أن هناك حجة أخلاقية قوية لصالح مثل هذه التغيرات. وهو يزعم أننا نحتاج إلى تطوير فكرة الإشراف stewardship وكذلك إلى قدر أكبر من التواضع إزاء كوكبنا وموارده.

وتوجد التباسات عديدة فى البرامج الواردة أعلاه. وبصرف النظر عن المخاوف التى عبَّر عنها كثيرون فيما يتعلق بالضوابط السكانية للمالتوسيِّين الجدد (التى نوقشت فى القسم السابق)، فإن الأمر ليس واضحا بصورة خاصة فيما يتعلق بالدور المقصود للسلطات العامة والدولة. وهناك مجموعة من الاشتراطات ضد الظلم الاجتماعى واللامساويات المفرطة للثروة ونفور قوى من الإعلان التجارى. وهناك أيضا اقتراحات لتغييرات ضريبية، وبرامج دخل أساسى، وإنكار لضرورة التجارة والتشجيع للحمائية والاكتفاء الذاتى فى الاقتصاد. على أن كل هذا مرتبط بتشجيع للاقتصاد المحلى وإنكار لملاءمة الدولة. ومن الصعب أن نفهم كيف يمكن لأىٍّ من هذه الإصلاحات أن يتحقق دون شكل ما من السلطة المركزية.

ولكل اقتراح من الاقتراحات السابقة مجموعته الخاصة من النقد. وعلى سبيل المثال فإن برنامج الدخل الأساسى قد تعرَّض للفحص الوثيق والنقدى. فهل سيقدم البرنامج ما يكفى لتوفير مستوى معيشة كريمة؟ ومن المؤكد أنه لن يعالج مسألة الفوارق الواسعة النطاق فى الدخل؛ والحقيقة أنه يمكن أن يخاطر بوصم طبقة جديدة من المعدمين. وفضلا عن هذا، ما العمل إذا لم يعمل الناس مطلقا؟ كيف يمكن التعامل مع سلوكهم؟ وما لم يتم بسرعة تحقيق مجتمع مقتصد فى حالة ثابتة فإنه سيكون على الدخل الأساسى أن يتغلب على التضخم، وسوف يقتضى هذا مزيدا من النمو الاقتصادى، الأمر الذى سيبدو مناقضا للهدف العام لحجة الطابع المقتصد.

خلاصة

كانت هناك تبدلات فى المنظور داخل أيديولوچيا الإيكولوچيا منذ تسعينيات القرن العشرين. ومع هذا تستمر الإيكولوچيا فى جذب الانتباه إلى مسئولياتنا العالمية وتبيِّن، بطريقة ناجحة جدا، أننا مترابطون مع المجال الإيكولوچى. وعلاوة على هذا فإن كثيرا من الثيمات الأساسية لهذه الأيديولوچيا صارت الآن عالمية حقا. فقد ظهرت أحزاب وحركات الخضر فى عدد كبير من المجتمعات عبر العالم، مع أن لمثل هذه الحركات فى المجتمعات النامية فى كثير من الأحيان أچندة مختلفة جدا عن مثيلاتها فى المجتمعات الصناعية. وبالإضافة إلى هذا، ويرجع هذا جزئيا إلى الدعاية الواسعة فيما يتعلق بالتغير المناخى، تقترب الحركات الإيكولوچية أكثر بعد كيوتو فى كثير من الأحيان من هياكل صنع القرار لبعض الحكومات أو الشركات الكبرى.

على أنه يظل يجدر بنا أن نوضح عددا من المشكلات المتوطنة داخل الأيديولوچيا. وما يزال يبدو أنه لا يوجد سوى وعى ضئيل بالهوة التى تفصل الفلسفة عن الممارسة السياسية للإيكولوچيَّة. ومن جانب، يستمر الفلاسفة فى التسكع عبر الطرق الجانبية البالية تماما للفلسفة البيئية، حيث يُوصَون بالنفعية، وأشكال من المركزية البشرية أو المركزية الإيكولوچية، على حين أنه من جانب آخر، يبدو الممارسون الخضر منجذبين إلى التعميم غير المعقد إلى حد ما والذى لا يبدون متأكدين من نتائجه المنطقية. وبالإضافة إلى هذا، يبدو أنه ليس للجدال فيما يتعلق بالمركزية البشرية واللامركزية البشرية، الذى هو أساسىّ للمناقشات الفلسفية، سوى صلة ضئيلة بالطريقة التى يجرى بها تبرير السياسات البيئية الآن فى الممارسة.

ويتمثل انفصال غريب آخر فى الحركة فى الموقف إزاء العلوم الطبيعية وإزاء الفرع العلمى للإيكولوچيا. وكما سبقت الإشارة فى بداية هذا الفصل فإن قوة

حركة الإيكولوچيا السياسية تأتى من درجة كبيرة من المكانة العلمية لتحليلاتها. غير أن هذه القوة تندمج مع نقد أخلاقى وفلسفى متواصل لطابع العلم الطبيعى وصلته المصيرية بالصناعوية. ورغم أن بعض الكتاب ألحُّوا على التمييز بين تصور كلٍّ من الأنساق "الميكانيكية" العتيقة "والأنساق" الجديدة للعلم الطبيعى، لا يبدو أن المجتمع العلمى نفسه قد أخذ هذا التمييز مأخذ الجد وهو يعبِّر، أحيانا، عن العداء أو اللامبالاة إزاء الإيكولوچيِّين السياسيِّين.

وقد عانت أيديولوچيا الإيكولوچيا منذ ظهورها فى مركز الاهتمام السياسى، من التوتر بين تيارَيْن فكريَّيْن. وشهدت سبعينيات القرن العشرين تصاعد كلٍّ من الاهتمامات البيئية وبدايات التحرر من الأوهام إزاء الاشتراكية فى أوساط كثيرة، الأمر الذى تسارع من جديد فى تسعينيات القرن العشرين. وقدمت حركة الإيكولوچيا ملاذا مثاليا للاشتراكيين واللادولتيِّين المتحررين من الأوهام. غير أنه حدث أيضا فى هذه المرحلة فى سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين بدء القيام بمحاولات لترويج ومنهجة أفكار الحركة. وبالتالى فإن القاموس الاشتراكى واللَّادولتىّ لأواخر تسعينيات القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين، بكل عتاده من المعانى المتباينة والمتناقضة فى كثير من الأحيان، جرى استعماله بالكامل فى إستراتيچيات التبرير. ومع أن هذا تضاءل إلى حد ما فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين فإنه ما تزال هناك، على سبيل المثال، يوتوپيَّة لادولتية مستترة فى بعض قطاعات الحركة.

وفى الفترة نفسها وجد المنتمون الاشتراكيون واللادولتيون أنفسهم أصدقاء حميمين لمفردات أخرى ركَّزَتْ على مصطلحات قِيَمٍ يجرى اعتناقها بعمق، والإجلال الروحى للطبيعة، ونظرات إسپينوزية ميتافيزيقية إلى العالم، والطابع المقتصد، والبساطة، وحكمة الشعوب البدائية القديمة، والعيش فى انسجام مع الأرض وذكرياته الفولكلورية. وعلى نحو مفهوم تماما، تميَّز رد فعل الكتّاب

الاشتراكيِّين واللادولتيِّين بالعداء لهذا الشكل من المفردات، فاتهموها بالتصوف، والعنصرية، والتقوى الساذجة، والركوع أمام الرأسمالية، واليوتوبية الغزيرة للطبقة الوسطى بلا أىّ فهم للحقائق السياسية والاقتصادية.

وهذا القلق الاشتراكى/اللادولتى مفهوم لأن جذور الإيكولوچيا تعكسها فى الواقع بنفس الإخلاص الإيكولوچيا العميقة والحركة المقتصدة والروحية. ويمكن أن نجد أصل مثل هذه النظرات فى المعتقدات الفلسفية والأنطولوچية المتغيرة فيما يتعلق بالطبيعة والوجود الاجتماعى فى النصف الأخيَر من القرن التاسع عشر. وقد جرى التعبير عن مثل هذه المعتقدات بتعابير ما يزال من الممكن تمييزها اليوم ضمن أبعاد حركة الإيكولوچيا. وقد جرى استخدام كثير من هذه التعابير من جانب الحركات السياسية، مثل القومية "الشعبية"، والمحافظة، والاشتراكية القومية فى أوائل القرن العشرين. وينظر كثيرون فى حركة الخضر إلى مثل هذه الأفكار بانزعاج. غير أنه يجدر بنا توضيح أن مثل هذه المفردات ليست المِلْكية الحصرية لحركات الإيكولوچيا "ذات الميل اليمينى". وما من سبب يمنع قيام آخرين بإعادة استكشافها بطريقة مستجيبة ومفتوحة. على أن أصل هذه المفردات ما يزال يجرى إنكاره أو تمويهه. وهناك سببان لهذا. أولا، يرغب الإيكولوچيون فى الابتعاد بأنفسهم، بصورة مفهومة، عن أىّ ارتباط بالفاشية الإيكولوچية والسلطوية الإيكولوچية. ثانيا، هناك فى الواقع اعتقاد مضجر لدى البعض بأننا وصلنا، أو على وشك الوصول، إلى إطار معرفى جديد ستبدو فيه هذه الأيديولوچيات عتيقة. وهذا الاعتقاد الألفىّ الأخير مضلِّل ببساطة. إن الإيكولوچيا مجرد أيديولوچيا أخرى معقدة داخليا وأساسية لفهم الواقع؛ إنها ليست حقيقة موضوعية.

وفى اللحظة الحالية بدأت أيديولوچيا الإيكولوچيا تجد المزيد من توازن مؤقت لأنواع فى شكل ليبرالية اشتراكية إيكولوچية. ومسألة كم من الوقت سيدوم هذا التوازن مفتوحة للجدال. وهذا التفسير الأخير للإيكولوچيا يعتمد بشدة على فَهْم

محوّل لدور الدولة الإيكولوچية الدستورية كأداة أساسية لتحقيق أهـداف الخـضر. وقد أفضى هذا الاتجاه إلى عدد من الأعمال الحديثة التى ركزت على موضوعات العدالة البيئية، والمواطنة، والحقوق، والقانون، والديمقراطية. وفى هـذه اللحظـة، يبدو هذا دربا مثمرا نسير فيه. وستتمثل الصعوبة المحتملة الوحيدة فى أن الـدافع الأساسى للمنظور الإيكولوچى هو جذب الانتباه إلى ارتباطنا العميق بالطبيعة؛ غير أن الموضوعات الليبرالية الاجتماعية مثل العدالة، والحقوق، والمواطنـة مرتبطـة بعمق (مفهوميا وتاريخيا) بموقف أكثر مركزية بشرية. والـصلة الراسـخة التـى يتمنى كثيرون إقامتها بين المواطنة، أو العدالة، أو حقوق الإنسان، أو الديمقراطية، والاهتمام الإيكولوچى ما تزال هشة جدا ومن الصعب المحافظة عليها، وسـيحتفظ كثيرون فى الحركة الإيكولوچية الأكثر تقليدية بموقف متـشكك بعمـق بـصورة مفهومة إزاء هذا الاتجاه الفكرى.

هوامش الفصل الثامن

(١) ينعكس انقسام وجهات النظر حول طريقة تسمية الحركة فى عناوين النصوص التمهيدية: وهناك بالتالى؛ Andy Dobson's Green Political Thought (1990; 4th edition 2007); Robyn Eckersley's Environmentalism and Political Theory (1992); John Barry's Rethinking Green Politics (1999); Neil Carter's The Politics of the Environment (2007); James Connelly and Graham Smith's The Politics of the Environment (2002); Mark Smith's Ecologism (1998); and Andrew Dobson and Robyn Eckersley's collection Political Theory and the Ecological Challenge (2006).

(٢) كما يلاحظ ميدوكروفت Meadowcroft "يوافق أغلب المراقبين (وكثير من الخُضْر) الآن على أن مركز ثقل سياسة الخُضْر المعاصرة تميل فى الواقع نحو اليسار" (Meadowcroft in Freeden ed. 2001, 181؛ أيضا عن النقد الأخضر الصريح للرأسمالية Kovel 2007).

(٣) هناك قدر هائل من الجدال حول هذه القضية الإيكولوجيّة طوال العقد الأخير. وكان قد أطلق جانبا من الشرارة عدم رغبة "إدارة بوش" فى أخذ الأدلة العلمية بشأن الدفء العالمى بجدية تامة وبالتالى النظر إلى مؤتمر كيوتو للأمم المتحدة بشيء من الارتياب. غير أن نصوصا مثل Lomborg's The Skeptical Envronmentalist (2001) [البيئوى المرتاب]، أكدت أن الكثير من الأدلة الظاهرة حول الدفء العالمى والتغير المناخى، والتى كانت دائما إحصائية، مبالغ فيها بصورة مفرطة، قد جعل الجدال دون شك مشوشا أكثر بكثير ومشحونا عاطفيا، وإشكاليا.

(٤) تبدأ السياسة الخضراء مع الإقرار بأننا "نجد أنفسنا فى أزمة عالمية متعددة الأوجه تمسّ كل جانب من حياتنا" (Spretnak and Capra 1986, xv). وهى تهتم أيضا بالفكرة الشائعة جدا عن المواطنة البيئية (Smith 1998; Minteer and Taylor eds 2002; Dobson in Skinner and Stråth eds 2003; Dobson 2006).

(٥) وفقا لـ أنّا براmويل Anna Bramwell، كان للاستعمال المبكر لكلمة "ecology" ("إيكولوچيا") صلات إيتيمولوچية قوية بتعابير أخرى مثل "ethology" "إيثولوچيا" (Bramwell 1989, 14-15)؛ وربما أمكن أيضا أن نضيف هنا ethnology "إثنولوچيا" (دراسة الأعراق).

(٦) كان هيكلHaeckel أستاذ علم الحيوان طوال أعوام كثيرة بجامعة يينا Jena.

(٧) تتمثل أهمية المسيحية هنا في أن البعض رجعوا بالأزمة الإيكولوجية إلى الوراء إلى ذات طابع المسيحية. وكان المقال الكلاسيكي الذي أدخل هذه الفكرة white in Barr ed. 1971. غير أنه يعترض عليه عدد من الكتاب. ويدور الكثير من الجدال حول تفسير مفهوم "المسئولية المسيحية" Christian Stewardship[مفهوم لاهوتي مسيحي يشير إلى مسئولية المسيحيِّين عن الاستخدام بحكمة للهبات التي حباها الرب. فالرب يريد أن يشاركه البشر في عمل الخلق، والفداء، والتكريس؛ وصولا إلى الحمائية البيئية المترجم]، انظرْ مناقشة روبن أتفيلد(Robin Attfield The Ethics of environmental Concern (1983. وللاطلاع على منظور مختلف عن هذه المسألة، انظرْFox 1983.

(٨) أكد كتاب ماكس أويلشليجر (Max Oelschlaeger, The Idea of the Wilderness (1991، بالفعل، أن الأشياء بدت تسير في الاتجاه الخاطئ في الفترة النيوليثية (العصر الحجري الحديث)؛ وقبل هذا الزمن لم يؤثر الصيادون الجامعون في البيئة بصورة مفرطة.

(٩) كما يعلق بريان توكارBrian Tokar: "يتمثل الأصل الحقيقي لحركة الخُضْر في الانقلابات الاجتماعية والسياسية الكبرى التي اكتسحت الولايات المتحدة والعالم الغربي بأكمله خلال التسعينيات" (Tokar 1987, 34).

(١٠) لوجهات نظر هيكل تماثلات قوية مع فلسفة سبينوزاSpinoza الواحدية. ولذا فإنه ليس من المصادفة بصورة كاملة أن أكثر فلاسفة الإيكولوجيا حداثة مثل نايييسNaess، وديفالDeval، وسيشانزSessions، ووورويك فوكسWarwick Foxكانوا مفتونين بوضوح بفلسفة سبينوزا.

(١١) يبدو أن التعبير الغريب "anthropistic" لفظة جديدة لـ هيكل، أو لمترجمه. ويوجد تعبير قريب منه هو "anthropic" (ويعني خاص بـ إنسانأو ينتمي إليه) الذي يسجله the Oxford English Dictionary على أنه "نادر"، ويرجع إلى ١٨٥٩.

(١٢) كما يعلق سكروتونScruton: ينبغي أن يتوقف المحافظون عن محاولة زعم "أن البيئة اهتمام يساريّ بصورة حصرية، وأنه لا مكان لها في التفكير المحافظ"؛ وأفضل دفاع عن البيئة في نظر سكروتون هو الإيمان المحافظ بالولاءات المحلية والعواطف الإقليمية المحدودة. وبهذا المعنى ستكون القومية أيضا دفاعا عن الطبيعة. انظرْ مقال سكروتون في Dobson and Eckersley eds 2006, 19.

(١٣) تكلم تيم أوريوردانTim O'Riordan أيضا عن ثلاث موجات: الأولى ترجع إلى الفترة الرومانتيكية المبكرة، منذ ١٥٠ سنة تقريبا، مُدمِجًا شخصيات مثل ويردزويرثWordsworth، و إميرسونEmerson، و ثوروThoreau؛ والفترة الثانية بين ١٩٠٠ و١٩٢٠، مُدمِجًا عصر التكنوقرط البيئيِّين، وبالتالي برامج إعادة الجراحة، وصيانة التربة، وهكذا.. إلخ؛ والطور الثالث، من منتصف ستينيات القرن العشرين، عندما صارت

الاهتمامات البيئية جزءا من الجدال العام القوىّ، تشكلت جماعات ضغط جيدة الاطلاع وتطورت وتمأسست تنظيمات بيئية (نوقش هذا فى Porritt and Winner 1988, 20).

(١٤) تتمثل طريقة أخرى فى مقاربة هذا فى تعبيرات فكرة أنتونى داونس Anthony Downs عن "دورات الاهتمام بالقضية"، حيث يتم تنبيه الجمهور إلى قضية محدَّدة (مثل التلوث البيئى)؛ وتحميسه حول محاولة حلها؛ وبالتالى يقع فى شرك تكلفة حلزونية وكلبية؛ وأخيرا يتخلى عنها لصالح "قضية" أخرى يتمّ تنبيهه إليها. غير أن هذه، يبدو مع ذلك، نظرة كلبية للغاية (اُنظرْ Downs 1972).

(١٥) أكد پوريّت Porritt، فى ١٩٨٤، أنه "بعد كتابة البيانيْن الانتخابييْن العامين الأخيرين لحزب الإيكولوچيا، سيكون من الصعب دَفْعى حتى إلى أن أقول ما هى الأيديولوچيا الخاصة بنا. ويبدو أن سياستنا خليط بسيط من البراجماتية والمثالية، والإدراك العام، والرؤية"؛ غير أنه يواصل فى وقت لاحق الهجوم على كلٍّ من الاشتراكية والمحافظة، مؤكدا أنه "لابد من أن هناك شيئا يمكننا به إحلالهما؛ ليس بأيديولوچيا عليا أخرى (لأن الأيديولوچيات ذاتها جزء من المشكلة) بل بنظرة مختلفة إلى العالم" (Porritt 1984, 43-4؛ اُنظرْ أيضا Porritt and Winner 1988, 11؛ و Schwarz and Schwartz 1987, ch. 1).

(١٦) هناك محاولات لجسر هذه الفجوة. وقد لفت دوبسون Dobson الأنظار إلى المشكلة (اُنظرْ Dobson 1989 and 1990). وفى استجابة لـ دوبسون، أعلن روبن أتفيلد Robin Attfield أن عمله مع كاثرين ديل Values, Conflict and Environment:Catherine Dell [القِيَم، والصراع، والبيئة] (Attfield and Dobb eds 1989)، "يمثل المحاولة الأكثر تطورا لتحقيق مشروع دوبسون المتعلق بربط الفلسفة الإيكولوچية بالممارسة الاجتماعية" (Attfield 1990, 65). وقد استخدما شكلا معقدا من تحليل التكلفة–المنفعة يقوم على "تحليلٍ لتأثيرات القيمة للأعمال والسياسات"، سمح بدوره بإبداء بعض الأحكام فيما يتعلق بالقراراتِ بشأن البيئة. ونظرا للمشكلات الضخمة التى كانت لتحليل السياسة العامة بتحليل التكلفة–المنفعة بشأن قضايا مثل موقع المطار أو السكك الحديدية على مدى العقود الثلاثة الماضية، فإن الدلائل لا تبشِّر لصالح هذه المقاربة.

(١٧) ينبغى أن أشير هنا إلى أنه فى تصنيفى الخاصِ فى النص، سأقوم بالتبسيط وأيضا بتفادى المشكلات الفلسفية لمكوِّنات محدَّدة، لكىْ لا أعقِّد الأمور بصورة غير ملائمة. غير أن التيپولوچيا التى أستخدمها ما يزال أكثر تعقيدا من المألوف. وقد تم إيجاز تيپولوچيا ثرية أكثر شمولا فى Vincent 1993. وللاطلاع على مناقشات ذات صلة اُنظرْ Stavrakis 1997; Wissenburg 1997; Talshir 1998. والتيپولوچيا المعتادة الموجودة فى الكتابات (التى لا أستخدمها ولا أؤيدها) تتمثل فى تحديد تمييز بين الإيكولوچيِّين "الضَّحْلين" و"العميقين"، فى العادة مع السطور التالية

الإيكولوجيا العميقة	الإيكولوجيا الضحلة
الواحدية الأُنطولوجية	الانقسامات الأُنطولوجية
الأخلاق مستمدة من الميتافيزيقا	الأخلاق منفصلة عن الميتافيزيقا
القيمة الجوهرية	القيمة الذرائعية
إرادوية	حتمية
علم الأنساق	العلم ذو الطابع الميكانيكى
المجال البيولوجى والمجال الإيكولوجى للقيمة	البشر لهم القيمة الرئيسية
راديكالية	إصلاحية
تنادى بالمستقبل المستدام	تؤيد الصناعوية

(١٨) سَمَّى ريتشارد سيلڤان Richard Sylvan هذا الشكل للحجة "فرضية القيمة الوحيدة"؛ اُنظرْ كتابه Critique of Deep Ecology (1984/5). ويوجد شكل لهذه الحجة فى مقال بقلم و. ه. ميردىW. H. Murdy بعنوان "Anthropocentrism: a Modern Vision" [المركزية البشرية: رؤية حديثة]. ويؤكد ميردى أنه "أنْ يكون الإنسان مركزيا بشريا يعنى أن يؤكد أن الجنس البشرى ينبغى منحه قيمة أعلى من الأشياء الأخرى فى الطبيعة.... ويكون جديرا بالإنسان أن يكون مركزيا بشريا"؛ ويؤكد لاحقا أن مشكلاتنا الإيكولوجية لا تنشأ عن المركزية البشرية فى حد ذاتها، بل بالأحرى من تصوُّر المركزية البشرية بطريقة ضيقة للغاية (انظرْ Murdy in Scherer and Attig eds 1983, 13, 20).

(١٩) يمكن أن يكون المرء مركزيا بشريا دون أن يكون ذرائعيا بشريا. ويوجد بالتالى اختلاف بين المركزية البشرية القوية والضعيفة. فالطبيعة ليست بالضرورة مجرد قمح لطاحونة (= ليست مفيدة بالضرورة لـ) المصلحة الذاتية البشرية. وعلاوة على هذا فإن السمة الطبيعية naturalness، ذاتها، يمكن أن تكون مصدرا للقيمة؛ وقد يمكن القول إن استقلال الطبيعة حاسم لمغناها وقيمتها. ويسمِّى چون بارىJohn Barry طبعته من هذه الحجة شكلا من "المركزية البشرية النقدية" (Barry 1999, 35).

(٢٠) يمكن أن نرى الاتجاه الثانى بأفضل طريقة فى إنتاج آرن نايسArne Naess كما أنها موضحة بأمثلة فى Deval and Sessions 1985؛ وللاطلاع على التفسير البوذى، انظرْ مقال جارى سنايدر Gary Snyder "Buddhism and the Possibilities of a Planetary Culture" [البوذية وإمكانيات ثقافة كوكبية]، فى Deval and Sessions 1985أو Henning 2002؛ وإنتاج ورويكِ فوكس موضح بأمثلة بأفضل طريقة فى ردّ مفصَّل على نقد سليفان للإيكولوجيا العميقة (انظرْ Sylvan 1984/5; Fox 1984) وفى دراسة شاملة بقلم فوكس، Fox, Toward a Transpersonal Ecology (1986) [نحو إيكولوجيا متجاوزة للفرد]. ويصف تلخيصٌ لكتابات الفلسفة الإيكولوجية نص ١٩٨٨ لـ فوكس بأنه "أفضل شرح لموقف

الإيكولوچيا العميقة ودفاع عنه" (أُنظرْ Katz 1989)، وعن منظور الإيكولوچيا العميقة أُنظرْ أيضا Drengson and Inoue 1995; Sessions 1995; Humphrey 2000.

(٢١) المصطلحات هنا تتطابق تقريبا مع مصطلحات ج. ر. رودمانJ. R. Rodman و روبن أتوود.

(٢٢) يميِّز تيلورTaylor بقوة بين الأكسيولوچيا axiology "المتمحورة بشريا"، والأكسيولوچيا "المتمحورة على الحياة"، مطابقا نفسه مع الأخيرة. حول الرؤية المتمحورة بيولوچيًّا على الحياة، انظرْ Taylor 1986, 99-100.

(٢٣) "لا يتمثل نوع الأشياء التى يمكن أن تكون لها قيمة جوهرية فى موضوعات أو بشر، أو مخلوقات أخرى، بل فى تجارب، وأنشطة، ونموّ قدرات... والحديث عن القيمة الجوهرية للناس، عندما لا يكون طريقة أخرى للحديث عن موقفهم أو حقوقهم، يجب أخذه على أنه يخص القيمة الجوهرية لكونهم يعيشون حياة مليئة بالقِيمة" (Attfield 1987, 31).

(٢٤) للاطلاع على مقاربة نسوية إيكولوچية نقدية حديثة تفنِّد الصلات التى أقامها نسويون مبكرون بين الأمومة، والطبيعة النسائية، ورعاية الطبيعة، أُنظرْ MacGregor 2007. انظرْ أيضا Collard and Contrucci 1988; Plumwood 1993؛ أيضا مقال بلوموودPlumwoodفى Dobson and Eckersley eds 2006.

(٢٥) "التحليل الأخضر للقضايا البيئية والاجتماعية يدور داخل الإطار العريض لأيديولوچيا وفلسفة اليمين. والإيمان بالحدود "الطبيعية" للإنجاز البشرى، وإنكار الانقسامات الطبقية، والنظرة الرومانتيكية "للطبيعة"، لها جميعا جذور فى التراثات السياسية المحافظة والليبرالية" (Weston ed. 1986, 24).

(٢٦) كما يعلق ويستونWeston: "أنْ نعتقد أن الكراكى الناعقة مهمة (وربما أكثر أهمية من الناس يجعلنا أحرارا فى مزيد من الضغط على المشكلات البشرية مثل الفقر" (Weston ed. 1986, 3). أنظرْ أيضا Martinez-Alier 2003 عن الفقر والإيكولوچيا و Kovel 2007 عن الرأسمالية والإيكولوچيا.

(٢٧) كانت كلمة "جايا" Gaia تعنى فى استعمالها الأصلىّ "إلهة الأرض". وينبغى أن نشير، مع هذا، إلى فكرة أن الأرض كعضوية منظِّمة لنفسها ذاتيا – "الأرض الحية" – كان قد ناقشها من قبل عدد من العلماء والفلاسفة فى نهاية القرن التاسع عشر (انظرْ Bramwell 1989, 61ff).

(٢٨) كما علق برايان توكارBrian Tokar: "الحضارات الحديثة تخلَّتْ عن السجايا المؤكدة للحياة عند الثقافات البدائية وخلقت طريقة حياة تجرى تعبئتها للموت بصورة متزايدة" (Tokar 1987, 9-10).

(٢٩) تتمثل طريقة في الخروج من هذا المأزق في أن نؤكد أن وعينا الذاتي نشأ بصورة طبيعية وأنه بالتالي جزء من الطبيعة. غير أنه يوجد دائما شيء ملغز وغير محسوم في مثل هذه الحجة. وتقوم نظرية النشوء على كوننا واعين ذاتيا. ونظرية النشوء نتاجٌ للوعي الذاتي. ولهذا فإن الوعي الذاتي هو الفرضية التي تتطور عليها نظرية النشوء. غير أن الحجة أعلاه، في تأكيدها أن الوعي الذاتي قد نشأ بصورة طبيعية، تتضمن أن النشوء الطبيعي فرضية للوعي الذاتي. ويبدو أن هذا يتعارض مع الحجة الثانية. ووجهة نظري الشخصية في هذا هي أن الوعي الذاتي يتضمن بعض الاختلاف عن الأداء العادي للنشوء، رغم أنني لست واثقا تماما من طبيعة ذلك الاختلاف.

(٣٠) يطبع رايلRyle:"State"[الدولة] بحرف استهلالي كبير. ومن ناحية أخرى، لا يسلِّم بأن دولة كهذه يمكن أن تكون ما تزال تدين بالكثير من قيمها إلى رؤية ويليام موريس Willian Morris للاشتراكية أكثر مما للماركسية (انظرْ Ryle 1988, 69-70).

(٣١) "لست لادولتيًّا أخضر أو من أنصار عالم رابع؛ فتلك المقاربة للحياة نوستالجية مثيرة للسخرية. إنها تشير إلى الوراء إلى عصور ذهبية أو أفكار عن مشاعات بشرية لا تكاد تكون ملائمة وهي غير مفيدة بصورة استثنائية حيث توضح للناس البدائل غير الواقعية تماما التي حصلنا عليها. وأنا انتقاديّ بصورة متزايدة لما أسميه بالكتّاب المجانين بحروف صغيرة ... وسأنظر إلى الدولة على أنها تمارس وظائفها الحالية ولكن بطريقة أكثر حساسية: من حيث الخدمات الأساسية مثل التعليم، والصحة، وتوزيع الدخل. .... وسوف أؤيد دائما الحاجة إلى آلية توزيعية ما لتأمين العدالة الأساسية عبر الأقاليم" (Porritt 1984, 10-11).

(٣٢) هل يمكن أن نكون عادلين أو ظالمين إزاء البيئة؟ هل من الملائم حقا أن نفكر في مفاهيم مثل الحقوق، أو العدالة، أو الديمقراطية، في علاقاتها بالبيئة؟ والرد الأكثر استقامة على هذا السؤال هو أن البيئة ليست شيئا يمكن أن يكون المرء عادلا أو ظالما إزاءه. ذلك أنها لا يمكن أن تملك حقوقا. والسبب وراء هذا هو أن المرء يمكن فقط أن يكون عادلا أو ظالما إزاء كتابات جديرة بالاعتبار الأخلاقي - أيْ، الممثلين الأخلاقيِّين. والمناسبة الوحيدة التي يكون فيها مدّ الاعتبار الأخلاقي إلى ما وراء الممثلين الأخلاقيِّين معقولا هي حيثما كان تأثيره في الممثل البشري بصورة مباشرة. فالعدل مفهوم ينطبق على أحوال شئون الأشخاص البشر. وهو مرتبط بأمن الحياة البشرية، والحرية، والملكية. وإذا كانت بيئة نظيفة أو محمية، مع ذلك، مرتبطة بالأمن البشري، فإنه يمكن بالتالي إدراجها في العدل عن طريق الوساطة الأخلاقية للبشر. وللاطلاع على مناقشة نقدية لبعض هذه القضايا، انظرْ ڤينسينت في *Vincent in Boucher and Kelly eds 1998*.

(٣٣) في نظر ڤيسّينبورج Wissenburg، "لا يمكن أن تتصدى الليبرالية الكلاسيكية للتحدي الإيكولوچي، مهما كان ذلك التحدي واضحا" (Wissenburg in Dobson and Eckersley

eds 2006, 31). اُنظرْ أيضا Dobson 1998؛ ودراسة فيستينبورج بحجم كتاب عن الإيكولوچيا والليبرالية؛ Wissenburg 1998; Vincent 1998b; and Hailwood 2003.

(٣٤) أنا لا أشير إلى أن أوفالسOphuls إيكولوچى عميق؛ غير أن الرؤية التى يوجزها هنا تحتوى على الكثير الذى يكون جذابا للإيكولوچيين العميقين. ومن المثير أن بوكتشينBookchin، عند مناقشة رؤيته لمشاعة إيكولوچية اجتماعية، يركز أيضا، على خطى كروبوتكينKropotkin، على فَهْم حىّ للمدينة الدولة (اُنظرْ Bookchin 1986b, 104).

(٣٥) من الغريب أن هذا المنظور يمكن بوضوح دمجه مع مفهوم دولوىّ-إيكولوچى. والأفكار الموجزة فى هذه الجملة المقتبسة تغدو الآن (فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين) التيار الرئيسى تقريبا فى السياسية العامة والحياة الشخصية للمواطنين فى بلدان أوروبية كثيرة، وأستراليا، وأمريكا الشمالية، وأماكن أخرى.

(٣٦) مع التكلفة المتزايدة للوقود والتناسب التجريبى بين التلوث وثانى أكسيد الكربون، ووقود الطيران فى الأعوام الأخيرة، يوجد بصورة غير متوقعة بعض الانجراف فى السياسة فى هذا الاتجاه.

(٣٧) مجموعة الأرض أولا! The Earth First! group كانت لديهم حلولهم الغريبة لهذه المشكلات، كما ذكرنا من قبل.

(٣٨) كانت الاستجابة على مثل هذه النظرات الليبرالية الكلاسيكية من جانب الاشتراكيِّين والإيكولوچيِّين انتقادية كما هو متوقع. غير أن الاعتقاد الرأسمالى- الإيكولوچى جلب أيضا نبذا لاذعا من بوريتّ ووينّر: أكّدا أن "كل ذلك الذى حدث هو أن بعض .... الشركات تقوم بصنع كثير من الثروة المسبِّبة للتلوث – ثم تقوم حتى بأكثر من ذلك عن طريق تنظيف بعض التلوث" (Porritt and Winner 1988, 151). وبالتالى يجرى النظر إلى الرأسمالية- الإيكولوچية على أنها حالة كلاسيكية للمعايير المزدوجة، التى لا تقدّم أىّ حلول للدمار الشامل للبيئة من الصناعة.

(٣٩) تمثل الفكرة الراسكينية Ruskinianعن "الصحة كثروة" فى الحقيقة إحدى النقاط الرئيسية للكتاب السابق لـ روبرتسونRobertson: The Same Alternative [نفس البديل].

(٤٠) يلاحظ دالى Daly أننا فى تعدين الخامات المركَّزة نحوّل الطاقة القابلة للاستخدام إلى طاقة غير قابلة للاستخدام. وتدلّ الإنتروبيا Entropy، فى تميُّزها عن حفظ الطاقة، على أننا فى إعادة ترتيب المادة نخفض بصورة متواصلة الطاقة فى النظام بأكمله. والطاقة القابلة للاستخدام مورد منتهٍ (اُنظرْ Pirages ed. 1977, 107-10).

الفصل التاسع

القومية/الأمَّتيِّة(*)

كلمة nation [أمة] مشتقة من اللفظتين اللاتينيَّتَيْن nasci [يُولَد] و natio [الانتماء المشترك بالولادة أو مسقط الرأس]. وتتمثل النظائر الإنجليزية المباشرة فى كلمات مثل natal [متعلق بمسقط الرأس، محلىّ] أو nature [الطبيعة]، التى يظهر بعضها فى صورة غير مباشرة فى الخطاب القومىّ. وعلى هذا النحو يتعلق المعنى العادى الأصلى للفظة natio بالناس المرتبطين ببعضهم البعض بالولادة أو بمسقط الرأس. وتتمثل دلالة مهمة فى أن مسقط رأسٍ كهذا يقدم الأساس لشكل "طبيعىّ" natural للترابط البشرىّ. وللوهلة الأولى يمكن أن نبدأ بالتقدير بصورة مباشرة لصعوبات تصنيف الأمم nations (باعتبارها مرتبطة من الناحية الإيتيمولوچية بالطبيعة أو الطبيعىّ) حيث إنها تكوينات من صنع البشر. وعلى هذا فإن الناقد الذى يصرّ على أن الأمم تكوينات من صنع البشر يقاتل على عدد من

(*) تتمثل صعوبة حقيقية فى المصطلح السياسى العربى فى الازدواج المتمثل فى استخدام لفظة "أُمَّة" لجماعة بشرية ذات سمات بعينها مع اشتقاق النسبة إلى هذه الجماعة المسماة بالأمة (وكذلك المصدر الصناعى) من لفظة أخرى هى "قَوْم"، وبالتالى النعت "قومىّ" والمصدر الصناعى "قومية" لتسمية المذهب أو الحركة. والأفضل بلا شك هو توحيد الاشتقاق من لفظة "أمة" ليكون النعت "أمتىّ" والمصدر الصناعى "أمتيّة"، كما هو الحال مع "دولة" و"دولتىّ" للنعت، و"دولتية" للمصدر الصناعى. ومع هذا فأنا مضطر، لكىْ أكون مفهوما، إلى استعمال الاشتقاق من لفظة "قوم"، هذه اللفظة التى صارت عتيقة فلا تصلح للإحلال محل لفظة "أمة"؛ وأدعو فى الوقت نفسه إلى أن يحلّ (بصورة تدريجية) الاشتقاق مباشرة من كلمة "أمة" محلّ الازدواج الحالى – المترجم.

الجبهات، ليس أقلها السيمانطيقا. ذلك أن كلمة nation [أمة]، كاسم noun، ظهــرت فى الإنجليزية والفرنسية فى القرن الرابع عشر تقريبا. غير أنه لم تكن لهذه اللفظة فى البداية، كما يشير معظم المعلقين، أىّ دلالات سياسية مباشرة. وقد تسللت كلمتا nation [أمة] و nationalism [قومية/أمتيَّة] – للدلالة على شــيء سياســىّ أكثــر مباشرة – إلى المفردات الأوروبية فى أواخر القرن الثامن عــشر وبدايـــة القــرن التاسع عشر(١).

وكانت هناك عدة محاولات لتعريف nationalism [قومية] (٢). غير أن هذا طريق لا يبدو من المفيد جدا أن نسلكه. وكما تلاحظ تعليقــات كثيــرة فــإن مــن الصعب تقديم معنى شامل واضـــح للـــدعاوى المتنوعـــة للقوميـــة(٣). وســـتتمثل الإستراتيجيا التى أتبعها فى أن أتابع النموذج العام للفصول الأخرى فى هذا الكتاب فأبحث المدارس المختلفة للقومية ثم أفحص الثيمـــات الأعـــرض التـــى تتناولهـــا هذه المدارس.

ويجد معظم الدارسين الذين يكتبون عن القومية أنفسهم فى مواجهة عدد من الكلمات الرئيسية الشقيقة لكلمة nationalism، ترتبط من الناحية الإيتيمولوجية بنفس الجذر. وتتكاثر، وأحيانا تتداخل بصورة مباشــرة، كلمــات مثــل nation [أمــة]، و national selfdetermination [تقرير المصير القـــومى]، و nationality [جنـــسية، بلد]، و national character [طابع قومىّ]، و national interest [مصلحة قوميـــة]. ومن الضرورىّ الاحتفاظ بهذه التعبيرات متمايزة فى البداية، رغم أنـــه لا وجـــود لطريقة صارمة للقيام بهذا، جزئيا لأنه لا توجد أىّ تعريفات شـــاملة مقبولـــة لأىّ لفظة من الألفاظ المعنية. غير أنه يبدو بالفعل أنه توجد ميـــزة مـــا فـــى محاولـــة الاحتفاظ بها منفصلة بصورة معتدلة، جزئيا لأنها تؤدى أحيانا وظـــائف متميـــزة. بالإضافة إلى أنه فى مناقشة أواخر القرن العشرين زادت هذه المفردات وصـــارت فى كثير من الأحيان راسخة فى مؤسسات. ولدينا على هذا النحو United Nations

[الأمـــم المتحـــدة]، و transnational [شـــركة عبـــر قوميـــة]، و multinational corporations [شركات متعددة الجنـــسيات]، و national defence forces [قـــوات الدفاع القومى]، و nationalized industries [شركات مؤمَّمة]. وسأقوم بشرح كـــل لفظة من الألفاظ المتشابهة الرئيسية الواردة أعلاه بإيجاز.

وتدلّ لفظة nation [أمة] فى العادة على مجموعة من الناس الذين يشتركون فى أسلاف، وتاريخ، وثقافة، ولغة، تبرز كبؤرة للـــولاء والوجـــدان المـــشتركيْن. ويمكن اتخاذ هذا المعنى أيضا كتعريف للمجموعة الإثنية ethnicity؛ غير أنه، على حين أن لفظة nation [أمة] يمكن أن تعنى المجموعة الإثنية، فإنها لا تعنـــى ذلـــك بالضرورة. وعلى سبيل المثال، حيثما نُظِر إلى الأمة على أنها تتطابق رسميا مـــع دولة state، يمكن أن تكون هناك تشكيلة متنوعة من المجموعـــات الإثنيـــة التـــى تشترك مع ذلك فى الولاء لدولة-أمة رسمية، باعتباره متميزا عن إخلاصها الإثنىّ الخاص. ويرتبط national selfdetermination [تقرير المصير القـــومى] ارتباطـــا وثيقا بنظرية السيادة والدولة، بما يقتضى ضمنا الاســـتقلال (عبْـــر الانفـــصال أو التوحيد) عن سيطرة دول أخرى وبالتالى قدرة شعب people على صياغة القـــانون وممارسة الولاية القضائية ضمن إقليم بعينه. وتدلّ لفظة nationality [جنسية، بلد]، فى اللغة القانونية، على المواطنة الشرعية لدولة محدَّدة – كما فى قوانين الجنـــسية nationality– مع أن هذا يظل لا يفسِّر محدِّدات جنسية بوصفها إقامـــة، أو مكـــان ميلاد، أو أسرة[٤]. ويدلّ استعمال موسَّع للفظة nationality [جنـــسية، بلـــد] علـــى مجموعة اجتماعية ترغب فى أن يجرى احترامها بوصفها مجتمعا مستقلًّا، ولكنْ لا تطمح إلى الاستقلال فى دولة[٥]. و national character [طابع قومىّ] تعبير عتيـــق بصورة أكبر قليلا يُرَجِّع صدى اهتمامات التنوير الاجتماعية العلمية (والرومانسية لاحقا) للتعرُّف على السلوك المميِّز لـ "أنماط قومية". ورغم أنه اختفى إلى حد كبير من المناقشة الجادة، فإنه لا يزال يبرز بصورة نصف واعية فى الخطاب الـــشعبى المعاصر[٦]. و nationalinterest [مصلحة قومية] تعبيـــر لـــه دلالات دبلوماســـية

وخاصة بالسياسة الخارجية بصورة أكثر مباشرة وهو يعادل "إرادة الأمير" will of the prince أو "عقل الدولة" reason of state، فيما يتعلق بالأنشطة الخارجية للدول. وبكلمات أخرى، فإنه يرتبط ارتباطا وثيقا بتاريخ وتطور الدولة ومجالات مصلحتها(٧).

ويُنظر إلى nationalism [قومية] فى كثير من الأحيان على أنها أيديولوچيا (أو على أنها صورة من صُوَر السلوك) تُحَوِّل الوعى الذاتى القومىّ، والهوية الإثنية أو اللغوية إلى بنود أساسية لمذهب يبحث عن تعبير سياسىّ. وينصبّ تركيزى فى هذا الفصل بصفة رئيسية على هذا المفهوم الأخير للقومية. على أن هذا لا يَحُدّ، بحال من الأحوال، من تفسيرى، حيث إن كثيرا من الألفاظ المتشابهة الرئيسية الواردة أعلاه وثيقة الصلة بالمناقشة.

وتتمثل نقطة أخرى صغيرة ولكنْ مهمة ينبغى أن نشير إليها بشأن هذه التعبيرات المتشابهة الرئيسية فى أنها تؤدّى فى كثير من الأحيان إلى اهتمامات أكاديمية مختلفة. ويهتم بعض الباحثين بنموّ الأمم والمجموعات الإثنية، غير أنهم لا يكادون يهتمون بـ "أيديولوچيا" القومية لأواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. وبصورة مماثلة، يمكن إجراء دراسات عن المصلحة القومية وقوانين الجنسية، لن تكون لها صلة أو يكاد لن تكون لها صلة بالأمم أو القومية. وبصورة أكثر عنادا بعض الشيء، ولكنْ لأسباب عميقة، يمكن أن يهتم الباحثون بالصعود التاريخىّ أو الاقتصادىّ أو السوسيولوچىّ للقومية، غير أنه لا يكاد يكون لديهم اهتمام بالأيديولوچيا السياسية. وسيجرى بحث بعض هذه الأفكار فى هذا الفصل.

كما يوجد أيضا عدد من الألفاظ المتشابهة الثانوية، ليست مشتقة من نفس الجذر الإيتيمولوچىّ مثل nation [أمة] أو nationalism [قومية]، ومع هذا فإنها تكون فى كثير من الأحيان، بدرجات مختلفة من الدقة، مرتبطة ارتباطا وثيقا بـ nationalism [قومية]. والمفاهيم الرئيسية هنا هى الوطنية patriotism، والإثنية

ethnicity، والعِرْقية racism. وتبقى العلاقة بين هذه التعابير والقومية موضع جدال بصورة عميقة ودون حلّ. ولهذا فإنه فى جانب من الأدب، كان يجرى فهم الوطنية على أنها المظهر الأكثر لطفا وقِدَمًا للقومية. وكانت الحكمة التقليدية تتمثل فى النظر إلى الوطنية على أنها معنية بالولاء، والكبرياء، وحُبّ المرء لبلده. ويجرى فى العادة الرجوع بهذا الاستعمال لتعبير patriotism [وطنية] إلى مجيء Roman republicanism [أيديولوجيا الحكم الجمهوريّ فى روما]. والحقيقة أن patriotism [وطنية]، فى هذا السياق، تُعتبر فى كثير من الأحيان شكلا للولاء مقبولا بصورة أكبر من nationalism [قومية] (Viroli 1995). وهناك معلِّقون آخرون أقل تفاؤلا وهم ينظرون إلى التعبيريْن على أنهما مندمجان، على كل حال(٨).

ويدلّ تعبير ethnic [إثنىّ] على ظاهرة أكثر بؤرية من تعبير patriotism [وطنية]. ذلك أن ethnicity [مجموعة إثنية] تشير فى العادة إلى عوامل وراثية مثل القرابة kinship، يجرى فهمها فى معظم الأحيان من الناحية البيولوچية أو الچينية. ويُنظر إلى المجموعات الإثنية فى العادة على أنها أصغر، وأكثر انتشارا، وحصرية من حيث عضويتها، وعلى أنها أقدم من الأمم. والصلات بالقومية معقدة للغاية. وينظر البعض إلى القومية الإثنية على أنها إما جوهر القومية ذاته أو، على العكس، مقولة مهمة ضمن القومية. وفى كتاباته المختلفة، جعل أنتونى سميث Anthony Smith من الأصول الإثنية للأمم، وكذلك الطابع الإثنى-الرمزى للقومية قضية خاصة (Smith 1986 and 2001; also Hastings 1997; Spencer and Wollman 2002, 101ff).

وبعد التأثير الجبار للاشتراكية القومية فى منتصف القرن العشرين، صار "للعِرْق" raceارتباط حرج بالقومية. وكان العِرْق مفهوما فى كثير من الأحيان من حيث تاريخه فى المفردات الأوروبية طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، على أنه مقولة بيولوچية أو چينية (Mosse 1978; Hannaford 1996). ويمكن فهم

القومية، بغزواتها العرضية ذات السمة الطبيعوية، عبْر عدسة العِرْق، ولا شك فى أنه جرى فهمها على هذا النحو من جانب الاشتراكيِّين القـوميِّين، بـين آخـرين، بمجموعاتهم القانونية ومعتقداتهم العرقية المزعجة. على أن كثيرا من دارسى الفكر القومى يؤكدون أن الاشتراكية القومية انحراف ولا ينبغى أخـذها معيـارا للفكـر القومى. غير أن الخطاب القومى ينزلق بسهولة ملحوظة فى العرقية، كمـا ظهـر مرارا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين(٩). وهذه الفكـرة الأخيـرة لا تمثـل تفصيلا يُوضع جانبا بخفة.

وتقدم القومية عددا من المشكلات للباحث المحتمل. أولا، هناك عـدد مـن المفارقات التى تسود الجانب الأكبر من المناقشة. ومن الناحية التاريخيـة، تمثـل القومية، كأيديولوچية وحركة سياسيتين، ظاهرة حديثة نسبيا فى المناقشة الأوروبية، ظهرت فقط مع مجيء الديمقراطية، والتصنيع، ونظرية سيادة الشعب. غيـر أنـه على العكس، تتمثل إحدى دعاواها الأساسية فى قِدَمها البالغ. والحقيقة أن القوميِّين يحدِّدون طابع جذور القومية فى كثير من الأحيان وكأنها ضمن الطبيعة. وكما قلنا من قبل، ينتج هذا عن دلالات تعبير nation [أمة]. على أن من الجلى حتـى مـن أسرع دراسة للموضوع أن قدرا كبيرا من أيديولوچيا القومية تصوُّرٌ بشرى حديث. وفضلا عن هذا، كما أشرنا فى التعليقات الافتتاحية للفصل ٦ ، "الفاشـية"، تقـف القومية فى الموقف الشاذ المتمثل فى ادعاء شمول رسمى لأفكارها، ومع هذا فـإن الأيديولوچيا لها معنى فقط من حيث خصوصيتها ومحليتها. وتتكشف الـصعوبات العملية لهذه النقطة الأخيرة عن طريق المشكلات التى جرى التعـرُّض لهـا فـى ثلاثينيات القرن العشرين فى تكوين أممية فاشية. كما أن من الواضـح أن بعـض خيوط الفكر القومى، خاصةً القومية الليبرالية، رأت نفسها فى سـياق الإقليميـة أو المحلية وحده، غير أنها تصورت أن آراءها قابلة للتوفيق مـع الكوسـموبوليتانية والعالمية. وهكذا وجدتْ أن من الأسهل كثيرا تكييف فكرة الأمم الأخرى. وأخيرا،

وبصورة أكثر دلالة، هناك مشكلة إضعاف، من ناحية، للقوة الهائلة للقومية، بالإضافة، من ناحية أخرى، إلى السذاجة النظرية وعدم التماسك الفلسفى للقومية. ومن المفارقات أن من المحتمل أن القومية كانت ناجحة بصورة أعمق لأنه لم تكن لها مبادئ متماسكة حقيقية.

وتتمثل مشكلة أخيرة فى التداخل المباشر بين القومية وأيديولوچيات أخرى. ومن الجلى أن القومية، فى تاريخها المضطرب، قد أكلت حتى التخمة من معظم الموائد الأيديولوچية. وكانت هناك، وما تزال، قوميات ليبرالية، واشتراكية، ومُحافِظة، وفاشية وحتى بعض القوميات اللّادولتية الطابع. وليست هناك خطوط صارمة يمكن رسمها بين هذه الأيديولوچيات، وليس من المدهش أن نَلْقَى مثل تلك الأشكال الأيديولوچية الهجينة. وهناك، فى الواقع، تداخلات مباشرة وواضحة بين الأيديولوچيات، وهى أكثر فى حالة القومية، التى هى فراغ فكرى بحاجة ماسة إلى ملئها بشيء مادى. وفى صلة بالنقطة السابقة، من الواضح أيضا أنه توجد اختلافات ملحوظة ويمكن التنبؤ بها داخل القومية ذاتها تتوافق مع انتماءات أيديولوچية متميزة. وليس هناك أىّ مبدأ قومى وحيد – هناك، بالأحرى، قوميات بمفاهيم متنوعة.

أصول الفكر القومى

هناك أوجه شبه أساسية بين الفاشية والقومية ببساطة من حيث الطريقة التى تناولت بها الأدبيات هاتين الأيديولوچياتَيْن. وتركِّز مناقشات كثيرة للقومية، كما للفاشية، على الشروط المسبقة المفسِّرة للقومية – لماذا تنشأ ولماذا يكون لها مثل هذا التأثير. غير أن مثل هذه التفسيرات لا تميل فى كثير من الأحيان إلى أن تُعير كثيرَ اهتمامٍ لأفكار القوميِّين. وهذا قابل للتفسير نظرا للضحالة الفكرية الواضحة للأفكار بالمقارنة مع القوة الهائلة والواضحة للحركة فى الممارسة التاريخية

والسوسيولوجية. وعلى هذا النحو كتب المؤرخون والعلماء السياسيون والسوسيولوچيون السياسيون قدرا كبيرا عن القومية، ولكنْ لم يكتب المنظِّرون السياسيون سوى قليل نسبيا حتى منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر. ومع هذا فقد عوّضوا لاحقا عن الوقت الضائع[١٠]. وواقع أن القومية شكلت مثل هذا الجانب الأساسيّ فى المناقشة الفاشية والاشتراكية القومية يضيف وحده وزنا كثيرا لهذين الافتراض والاتجاه التفسيريَّيْن. وفى نظر كثير من المعلِّقين يمثل المبدآن حركتين غير مكتملتين أيديولوچيًّا تحتاجان إلى شكل ما من التفسير السببىّ الوصفىّ. وبالتالى، وكما فى الفصل ٦، "الفاشية"، سنقسِّم هذا القسم إلى جزءين[١١]. وسيقوم الأول باستعراض أصول وتاريخ القومية وسيقوم الثانى ببحث بعض المقاربات الأكاديمية المتباينة عن القومية.

وكما هو الحال مع كل الأيديولوچيات التى تناولناها فإن أصول القومية موضع خلاف بصورة عميقة. والتفسير الأول للقومية يربطها بالمجموعات الإثنية أو القبائل القديمة. وعلى هذا يُنْظَر إلى الأمة على أنها مفهوم قديم جدا، يمكن مطابقته عمليا بغريزة اجتماعية ذات أساس چينىّ فى البشر. ويميل الكُتاب المتأثرون سوسيولوچيًّا إلى هذا الشكل للتفسير، ناظرين إلى القومية على أنها مقولة بيولوچية أكثر منها معيارية (Kellas 1991). والقومية مفهومة بالتالى على أنها فكرة قبل حديثة بصورة مميزة، معبِّرة إما عن شكل من المجموعة الإثنية أو عدم التزام معيارى مباشر لميراث مشترك[١٢]. ويتوقف الكثير فى هذا النوع من المناقشة على ما إذا كان يجرى إعطاء تفسير إما لبناء أمة قبل حديثة أو للولاء لأشكال قبل قومية. وينظر التفسير الأول إلى القومية على أنها فكرة قبل حديثة؛ ويطابق الثانى بين القومية والحداثة، ولكنه يؤكد أنه كانت هناك أشكال قبل قومية من الولاء، مثل الولاء القَبَلى، الذى لا ينبغى الخلط بينه وبين المفهوم الحديث للقومية. ويتخذ إنتاج أنتونى سميث Antony Smith موقفا وسطا، بين الدعوى قبل الحداثية والدعوى الحداثية، حيث يؤكد، باختصار، أن المجموعة الإثنية جرى

تحويلها بصورة بارعة إلى قومية حديثة. ويؤكد سميث أن المجموعة الإثنية مرحلة تمهيدية أساسية للقومية الحديثة الكاملة النضج. ويشير إلى أن "الأمم الحديثة تقوم ببساطة بتوسيع وتقوية وزيادة فعالية الطرق التى كان أعضاء المجموعة الإثنية ethnie يرتبطون ويتصلون بها". وعلى العكس من تشديد إرنست جيلنر Ernst Gellner و بنيديكت أندرسون Benedict Anderson على جِدَّة أو حداثة القومية، يشدد سميث على استمراريتها مع الماضى، مع أنه يُسَلِّم بأن تغيُّرات بعينها تحوِّل المجموعةالإثنية إلى قوميات. على أنه يؤكد أيضا أن الدول الأمم تقوم بفعالية أكثر بما "حاول الإثنيون قبل الحديثين أن يقوموا به، أىْ، صَدّ الأجانب ونشر تراثات وأساطير أسلافهم إلى ذوى قرباهم، مستخدمين نظام التعليم الحديث" (Smith 1986, 215-16; also Smith 2001, ch 3).

وركَّزت آراء أكثر نوعية بشأن أصول القومية على أوروبا القروسطية، مع أن هذا كان فى العادة فقط من ناحية إيتيمولوچيا لفظة nation [أمة][١٣]. ويتصور الفليسوف القانونى المعاصر نيل ماكورميك Neil MacCormick أدلة على مفهوم ما للهوية القومية فى القرن السادس عشر فى بريطانيا وعلى وجه الخصوص، فى إسكتلندا. ويلاحظ ماكورميك أن "تميُّز الأمم كان يجرى تقديمه، قبل 1789 بوقت طويل، كسبب فى أنه كان عليها أن تعيش فى ظل ملوكها خاضعة لقوانينهم هم". وبالتالى فإن "من غير الوارد مطلقا أن تكون لفظة nationalism [قومية] كتعبير فنى فى النظرية السياسية قد دخلت فى الاستعمال العام فى القرن التاسع عشر" (MacCormick 1982, 256 and 260). ويركز لى جرينفيلد Leah Greenfield وأدريان هيستنجز Adrian Hastings، إلى حد كبير، على الأصول القومية فى إنجلترا القرن السادس عشر (Greenfield 1992; and Hastings 1997). كما ركَّز هانس كوهن Hans Kohn، عميد معلِّقى فترة ما بعد 1945 بشأن القومية، على أواخر القرن السادس عشر بوصفها، مشتل الأفكار القومية، رغم أنه نظر إلى هذا باعتباره شكلا لاواعيا بصورة أكبر من الإدراك القومى (Kohn 1945, 4). ومن

ناحية أخرى يقدِّم إنتاج هيستنجز حجة أكثر متانة وحسما لصالح هذا الموقف الأخير (Hastings 1997). وقد حبَّذ لورد أكتونLord Acton تقسيم بولندا فى 1772 بوصفه أساس كلٍّ من القومية البولندية والأوروبية (Acton 1907). كما كان التنوير وبالأخص القرن الثامن عشر فترة نشوء داعمة أخرى للقومية (Wilicki 1989). على أن دارسين آخرين، مثل إيلى كيدورى Elie Kedourie، صرحاء تماما فى الرجوع بالقومية إلى الثورات فى الفلسفة الألمانية فى القرن الثامن عشر، وبالأخص فى إنتاج مفكرين مثل كانط، و فيشته، و فريدريششليجل SchlegelFriedrich، وشلايرماخرSchleiermacher، و أرنت Arendt. على أن الفترة الأكثر دعما للأصل هى الفترة التى قادت إلى الثورة الفرنسية وتلتها مباشرة(١٤).

وأخيرا، يؤكد بعض الدارسين أن القومية نتاج لأوائل القرن التاسع عشر. ويزعم إيريكهوبسبوم HobsbawmEric، على سبيل المثال، أن الاستعمال الحديث لتعبير nationalism [قومية]، كتعبير مختلف عن ethnicity [مجموعة إثنية]، هو فى الحقيقة استعمال جديد نسبيا (Hobsbawm 1992). ومن المحتمل أن الفكرة الحديثة [للقومية] ترجع فقط إلى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، مع أنه يمكن الرجوع ببعض جوانبها فى المعنى الشعبوى إلى الثورتين الأمريكية والفرنسية. وتتفق هذه النقطة الأخيرة إلى هذا الحد أو ذاك مع جوهر إنتاج جيلنر، الذى يقدِّم nationalism [القومية] أيضا بوصفها تعبيرا حديثا يتوافق مع نمو وتحديث الدول فى القرن التاسع عشر (Gellner 1983). وتعاطفى الخاص مع أولئك الدارسين الذين ينظرون إلى القومية على أنها حركة حديثة بوضوح تنطلق من العهد الثورى الفرنسى. ولا يعنى هذا إنكار أنه كانت توجد أشكال أسبق للإخلاص والولاء للجماعة. غير أنها لم تكن [أشكالا] قومية فى سياق مفاهيم القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويحدد كثير من التفاسير السابقة مراحل الحركة القومية. وتتمثل واحدة من النظريات الأكثر شعبية، والتى يجرى الاستشهاد بها على نطاق واسع فى الأدبيات الجديدة، فى نظرية ميروسلاف هروتش Miroslav Hroch. وهو يرى ثلاث مراحل متميزة. الأولى، القومية تتجسَّد فى فولكلور وعُرْف القرن التاسع عشر وما أشبه ذلك. وهذه من الناحية الجوهرية فكرة ثقافية، تعززها الطبقات الوسطى والعليا، مع قليل من الدلالة السياسية أو بدونها. الثانية، القومية تُمارَس كحملة سياسية. وهى فى العادة ترتبط وتتعزز بأحزاب سياسية. وأخيرا، تصير القومية مترجَمة إلى تأييد جماهيرى وحركات جماهيرية. وكل مرحلة من هذه المراحل يربطها هروتش بتغيرات اقتصادية وثقافية (Hroch 1985). ويميز هوبسبوم أيضا ثلاث مراحل أو فترات: فى البداية مرحلة 30-1880، التى تسودها القومية الليبرالية؛ ثم مرحلة 1880-1914، التى تشهد اتجاها حادا نحو اليمين المحافظ فى الفكر القومى؛ وأخيرا أوج القومية ويتطابق مع فترة 18-1950 (Hobsbawm 1992). ورغم أن بعض الدراسين تصوروا القومية وكأنها فى طريقها إلى الزوال فى فترة 50-1980، كانت هناك عودة لتأثيرها فى تسعينيات القرن العشرين فى أوروبا الشرقية وأماكن أخرى.

وننتقل الآن إلى الجزء الثانى من هذا القسم الذى يتناول أشكال تفسير القومية: كانت الكتابات الأولى عن القومية فى القرن التاسع عشر، بأقلام كتّاب مثل ج. س. ميل، أو لورد آكتون، أو جوزيبه ماتسينى، أو إرنست رينان Ernest Renan، تميل إلى أن تكون أخلاقية أو فلسفية الطابع. وكانت الاستثناءات الوحيدة على هذا هى كتابات ماركس و إنجلس والتراث الآتى منهما. وكان الاهتمام الماركسى بالقومية مدفوعا بصفة رئيسية باهتمامات فى الاقتصاد السياسى. فكانت القومية ظاهرة خاصة بمرحلة فى التطور الاقتصادى. على أنه كانت هناك سمات

غريبة داخل التفسير الماركسى منعت فهمها للقومية. وسوف نبحث هذه الأشياء فى موضع لاحق. وفى الفترة من 1920 إلى 1950، كان الإنتاج المتعلق بالقومية أقل توجُّها أخلاقيا وأكثر نأيًا وتاريخية فى طابعه، مع أنه ظل محتفظا باهتمام ملحوظ بالمحتوى المذهبى للقومية. وقد ساد هذه الفترة كتّاب مثل هانس كوهن، وهيو سيتون واتسونHugh Seton Watson، وكارلتون هييز Carltón Hayes، وألفريد كوبانAlfred Cobban، ولويس سنايدر Louis Snyder؛ ومنذ أواخر خمسينيات القرن العشرين تفوق العلم السياسى الأمريكى على الإنتاج السابق، وكانت الفكرة الرئيسية لأبحاثه تقوم على أساس التزام قوىّ بالاستقصاء التجريبى، ساعيا إلى فهم النماذج السببية التى تشكل أساس القومية. وكانت المناهج الأساسية للاستقصاء هى نظرية التحديث، والوظيفية، ونظريات التنمية. وباستثناءات نادرة، أرشدت الأشكال المختلفة لنظرية التحديث الجانب الأكبر من الأبحاث إلى وقت قريب. وكان الكتاب الأساسيون عبر ستينيات وأوائل سبعينيات القرن العشرين أكاديميِّين مثل ديڤيد آپترDavid Apter، وكارل دويتش Karl Deutsch، ولوسيان پاى Lucien Pye، وكليفورد جيرتس Clifford Geertz، كما أن هذا الشكل من الأبحاث الأكثر توجُّها تجريبيا والتى تركز على آثار التحديث – سواء جرى النظر إليها نقديا أم لا – أرشد أيضا إنتاج كتَّاب فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين مثل إرنست جيلنر، وأنتونى سميثAnthony Smith، وپيتر آلتر Peter Alter، ولى جرينفيلد، وأدريان هيستنجز، بين آخرين.

ونظرية التحديث متغلغلة بصورة هائلة فى أدبيات القومية. وهى تبحث الشروط الاقتصادية والاجتماعية المسبقة لوجود الدول الأمم. ويتمثل المكوِّنان المبكران الحاسمان لنظرية التحديث فى نظريتىْ الوظيفية والتنمية. وتبحث الوظيفية الأدوار الوظيفية للدول الأمم فى العملية التحديثية. ويجرى النظر إلى الدول الأمم على أنها هيئات متخصصة ترتبط بتقسيم العمل فى المجتمعات

الصناعية المتقدمة. وتتمثل وظيفة الدولة الأمة فى التوسط وتقليل الصراع والتوتر بين قطاعات المجتمع. وتنشأ الدول فقط عندما تحوز ما يكفى من الموارد لتكون قادرة على السيطرة على محيط المجتمع. وترى نظرية التنمية مراحل محددة فى نمو الدول الأمم. ويُفْتَرَض أن النمو تقدمى، وعقلانى، ومتواصل، ومتسق، وذاتىّ. وتُفْهَم الدولة الأمة على أنها تنشأ فى مرحلة خاصة من التطور الاقتصادى للمجتمع. ويتمثل مفتاح فهم التحديث، فى علاقته بالقومية فى أنه "للنجاة من التفكك المؤلم، يجب على المجتمعات أن تقوم بمأسسة أنماط جديدة من تحقيق المبادئ وأداء الوظائف التى بدونها لا تستطيع أبنية سابقة أن تظل تُواكبها... ويمكن لآليات إعادة الدمج والاستقرار أن تُيَسِّر وتسهِّل الانتقال"؛ والقومية حاسمة بين مثل هذه الآليات (Smith 1971, 50).

وعلى هذا ينطوى التحديث على قدرة مجتمع على النمو الذاتى واستيعاب التغيرات التى يقوم بتوليدها عبر آلية إعادة الدمج. ويؤدى الفشل فى التحديث إلى اختلالات وسوء تكيُّف المجموعات والقطاعات داخل المجتمع. ويحتاج التصنيع والتحديث السريعان إلى نظام سياسىّ مرن وإلى أيديولوچيا مثل القومية التى تدمج الفرد مع الدولة، فى سبيل المحافظة على التضامن المشترك. وهكذا تساعد القومية فى سدّ الفجوة بين مجتمعات (Gemeinschaft) أكثر تقليدية وجمعيات (Gesellschaft) حديثة. وكما يلاحظ أنتونى سميث: "للمحافظة على التضامن المشترك وشرعية النظام، يجرى بناء ميثولوچيا حول إحياء الأمة النقية العاقدة العزم على استعادة عصر ذهبىّ" (Smith 1971, 49). ويُنْظَر إلى القومية على أنها شرط لا غنى عنه للتنمية الاقتصادية، والتصنيع، وبالتالى التحديث. وبصفة عامة، تكون نظرية التحديث معنية بالتالى بالقوى التاريخية والسوسيولوچية والاقتصادية الأكبر التى تؤدى إلى القومية، أكثر من أيديولوچيا القومية ذاتها. وهى تركِّز على عمليات مثل التصنيع والحضرنة من أجل شرح دورها ووظيفتها.

وهناك عدد من الأشكال المختلفة لنظرية التحديث فى علاقتها بالقومية. وفى نظر كارل دويتش، على سبيل المثال، تُيَسِّر القومية ثقافة مشتركة و"مجتمع تواصُل" community of communication. ونظرية التواصل شكل مختلف للتحديث يشدد من جديد على الجانب الوظيفى للقومية. وينظر دويتش إلى الأمة على أنها نموذج لتعاملات التواصل الوظيفى، حيث يُقاس التحديث بكفاءة مثل هذه التعاملات. ولهذا فإن المطلوب من أجل تحديث كفء هو وجود أنماط كافية وفعالة من التواصل. وعلى هذا النحو تصير أمة ما مجموعا من الأفراد، المرتبطين بالأقاليم والمجموعات بقنوات تواصل اجتماعى واقتصادى. وقد سعى دويتش إلى التقدير الكمى لعناصر القومية وقياسها، عن طريق عمليات التواصل هذه (Deutsch 1953). وفى نظر إرنست جيلنر، من ناحية أخرى، توجد القومية عند "نقطة تقاطع السياسة والتكنولوجيا، والتحول الاجتماعى". وهو يفضل فكرة "التحديث من أعلى"، مؤكدا أن القومية "تمثل، بصفة أساسية، الفرْض العام لثقافة عالية على المجتمع، حيث كانت الثقافات المتدنية فى السابق تتولى حيوات الأغلبية" (Gellner 1983, 57; Hobsbawm 1992, 10). كما يشدد على دور الشروط المادية فى تشكيل الفكر القومى، مقترحا أُسُسًا اقتصادية للقومية، متفاديا بصورة واعية ذاتيا مسألة الأيديولوچيا. وفى نظر جيلنر، هناك احتياج إلى أشكال خاصة من الدولة والمجتمع المدنى من أجل النمو الصناعى. ويحتاج التصنيع إلى التغيير المرن. وهكذا توجد حاجة إلى المزيد من التجانس الاجتماعى – وهذا ما يفسِّر الحاجة إلى وحدة اللغة وأنظمة التعليم القومى. وفى نظر جيلنر، تتمثل طليعة التحديث فى الإنتليچينسيا، الوثيقى الارتباط بعمليتى التعليم والتواصل. وهو يؤكد أن الشرط المسبق للمواطنة التامة الفاعلية يتمثل فى معرفة القراءة والكتابة. وتميل المبادئ القومية إلى أن تطغى على كل الأشكال الأخرى للولاء أو الإخلاص. وكما يشير جيلنر فإن المجتمع المتوجِّه قوميا يرتكز على "لغة بتوسُّط مدرسىّ وإشراف

أكاديمى، مشفَّرة لاحتياجات التواصل البيروقراطى والتكنولوچى الدقيق بصورة معقولة" (Gellner 1983, 57).

وتقدم أطروحة التحديث بوجه عام فَهْمًا ضحلاً ومُخَفَّفًا لأيديولوچيا القومية يميل، بصفة رئيسية، إما إلى التجاهل أو التهميش. ولأنها تُفْرط فى التشديد على العوامل الاقتصادية والسوسيولوچية التى تؤدى إلى القومية فإنها تعجز أيضا عن تفسير حدة الجاذبية العاطفية للأفكار القومية. وعلى سبيل المثال، يبدو أن جيلنر يفترض ببساطة وجود شيء يُسَمَّى أمة، تتراكب فى عملية التحديث، ويستبعد بالتالى أىّ تفسير مفاهيمىّ وافٍ لأيديولوچيا القومية. وبالإضافة إلى هذا، تقدم أطروحة جيلنر بصورة خاصة رؤية أحادية اللغة إلى حد ما للثقافة السياسية والمدنية. وهو لا يترك سوى مجال ضئيل للغاية لظواهر مثل التعددية الثقافية أو التعددية القومية داخل الدول. ويبدو أن درجة ما من التجانس الثقافى حاسمة لتصوُّره عن الدولة الأمة، التى تمثل مشكلة فى علاقتها بالتطورات التاريخية الحالية فى دول كثيرة.

وتاريخيًّا، ظلت الماركسية غير مرتاحة بصورة عميقة إزاء القومية. ويصف توم نيرنTom Nairn هذا بأنه "الفشل التاريخى" للماركسية (Nairn 1977, 329). وكان يُنْظَر إلى القومية بوجه عام على أنها إلهاء برچوازى، رغم واقع أن حركات ثورية كثيرة ماركسية الإلهام فى القرن العشرين كانت أيضا قومية الطابع، وبصورة خاصة الحركات المعادية للاستعمار فى ڤيتنام أو الجزائر، على سبيل المثال(١٥). وفى نظر ماركس وإنجلس، كان بوسع القومية أن تلعب دورا مفيدا ومؤقتا فى خدمة المصالح التاريخية للپروليتاريا؛ ولم يكن للاهتمامات القومية أىّ مغزى دائم أو عميق – وكانت ظواهر مصيرها أنْ تضمحلّ وتتلاشى. وكان يجرى التسامح مع أفكار القومية الانفصالية وحق تقرير المصير، حتى من جانب لينين، ولكنْ فقط مرة أخرى إذا كانت تساعد التطور الأمثل للرأسمالية داخل الدول

البرچوازية، مُسْهِمةً بالتالى فى الزوال النهائى للرأسمالية. وبعبارة واحدة، كان الصراع الطبقى رئيسيا وكان الصراع القومى يأتى فى مرتبة ثانية بائسة.

وكانت معظم التفاسير الماركسية المبكرة محدودة بالعوامل المتغيرة الداخلية لحُجَجِهم. أولا، كان هناك افتراض صريح داخل الماركسية لقانون طبيعى شامل للتطور نحو مجتمع لا طبقى. وكان يُنْظَر إلى خصوصية أو محلية القومية على أنها تتعارض مع هذه الغاية التاريخية الشاملة. ثانيا، كان هناك اتجاه قوىّ نحو الاختزالية الاقتصادية داخل الماركسية الأرثوذكسية. وكان يجرى تفسير القومية من خلال المنطق الاقتصادى للرأسمالية. ثالثا، زعمت الماركسية لنفسها مكانة نظرية شاملة، بحيث تفسِّر الظواهر القومية أينما وُجدت. غير أن الحقائق الواضحة والمنفصلة للقوميات قاومت مثل هذا التفسير الأحادىّ السبب. وبالإضافة إلى هذا، كان ماركس وإنجلس إلى حد كبير يتسمان بتوجُّه أوروپىّ وقد أيَّدا، فى بعض اللحظات، "الرسالة الحضارية" لكولونيالية الدول الأوروپية[١٦]. كما أكدا أن المجموعات القومية التى كانت غير قادرة على تكوين دول قابلة للحياة ينبغى السماح لها بأن تتلاشى أو بأن يتمّ دمجها فى دول أكبر. وعلى سبيل المثال، اعتبر ماركس أن كلا من كرواتيا وبوهيميا ينبغى استيعابهما فى وحدات سياسية أوسع.

وفى نظر ماركس وإنجلس، كانت الأمة الحديثة هى المحصلة لعملية حلّ الإنتاج الرأسمالى عن طريقها محلّ الإقطاع. فقد دفع الانتقال إلى اقتصاد السوق الدول إلى تطوير لغات متماسكة، وعلى تطوير مؤسسات ممركزة، وعلى إزالة الفوارق المحلية. وكانت اللغات القومية لهجات للتجار وشروطا لاقتصاديات سوق ناجحة. وفى إنتاج ماركس و إنجلس صيغ هذا التوحيد القياسى للُّغات والمركزة السياسية التى رافقته على نموذج التطورات الثورية الفرنسية وبالأخص أفكار اليعاقبة. غير أن أمة كهذه كانت فقط مرحلة فى تطور المجتمعات. ذلك أن القومية كانت مرتبطة بالطريقة التى كان يتطور بها الاقتصاد. كانت لحظة ضرورية

للتطور الاقتصادى. غير أن التحرر والثورة سوف يشهدان التغلب ليس فقط على الطبقات والرأسمالية، بل أيضا على القومية. وكانت هذه هى النظرة المتخذة خلال الأمميتين الأولى والثانية.

وكانت التخفيفات الوحيدة للآراء السابقة هى أفكار أنطونيو جرامشى، وبصورة أخص أفكار الماركسيَّيْن النمساويْين أوتو باور Otto Bauer وكارل رينَّر Karl Renner، اللذين بدا أنهما وحدهما تقريبا فى التراث الماركسى يقدِّران عدم التجانس والمغزى المعقَّديْن للحركات القومية[١٧]. وقد أدَّى إنتاج باور إلى قطيعة جزئية مع، ونقد لـ، الاقتصادية والاختزالية الماركسيتين الأكثر تقليدية. وقد أكد، فى الحقيقة، أن الأمم لن تتلاشى مع اختفاء الطبقة. وأكد بدلا من ذلك أن توسيع الاشتراكية سيؤدى إلى تمايز المجتمعات القومية، حيث لاحظ أن "اندماج الشعب بكامله فى مجتمعه الثقافى القومى، والتحقيق الكامل لحق الأمم فى تقرير مصيرها، والتمايز الروحى (geistig) المتعاظم للأمم – هذا هو معنى الاشتراكية" (quoted in Nimni 1991, 142). والحقيقة أن باور اعتقد أن الطابع القومى لم يكن شيئا يقطِّب إزاءه الاشتراكيون. غير أنه، فى النهاية، لم يُحْدِث قطعية بالكامل مع الاقتصادية الماركسية. وكما يلاحظ أحد المعلِّقين "يبدو أنه يوجد فى إنتاج باور توتر لا يُطاق تقريبا بين التحليل المجازىّ للأمة على أنها مجتمع مصير والأحادية الضيقة... للمنظور الاختزالى الطبقى" (Nimni 1991, 193).

طبيعة القومية

هناك عدد كبير من التصنيفات داخل أدبيات القومية. وفى بحث مثل هذه التصنيفات يتوقف قدر كبير على المقاربة الخاصة المعتمدة. وعلى سبيل المثال، يشير أنطونى سميث فى أحد أقدم كتبه إلى أن القومية "تجرى مفهمتها بالطريقة الأكثر خصوبة على أنها مقولة تحتوى على تنويعات فرعية، وجنس، ونوع"

(Smith 1971, 193). وما يضيفه هذا إلى معرفتنا عن القومية قابل للجدال. وكبديل، يمكن صياغة تصنيفات ترتكز على إستراتيچيات وأهداف قومية. وفى هذا السياق يمكن أن يميِّز المرء بين القوميات التوحيدية والقوميات الانفصالية، رغم أن اللون الأيديولوچى، لِنَقُلْ، لقوميتين انفصاليتين قد يكون على طرفَىْ نقيض. أو يمكن أن يركِّز المرء على مراحل تاريخية فى نمو القومية أو أفكار محددة، مهما كانت غير مكتملة، داخل صفوف مختلف المؤيِّدين. وسيكون مركز اهتمام هذا الفصل على وجه الخصوص على الأفكار. وحتى هنا توجد، مع هذا، أشكال كثيرة. حيث تتراوح التصنيفات بين تصنيفيْن وحتى خمسة تصنيفات للقومية[١٨].

وتصنيفات القومية أقل حسما بكثير من نواح كثيرة من أيديولوچيات أخرى نبحثها فى هذا الكتاب. وعلى هذا فإن اختيارَ تصنيفٍ محدَّد مسألة تنطوى على مجازفة. ويعكس التصنيف المعتمد فى هذا الفصل الطريقة التى تعبُر بها القومية إلى منطقة أيديولوچيات أخرى. ويتمثل النوع الأول أو المدرسة الأولى فى "قومية التجديد Risorgimento الليبرالى"[١٩]. كما تعكس الطريقة التى تبنَّى بها بعض الاشتراكيِّين الإصلاحيِّين واشتراكيِّى السوق لغات قومية بُعْدًا آخر من أبعاد القومية الليبرالية (Miller in Brown ed. 1994). ثانيا، هناك قومية محافظة أكثر تراثية. ثالثا، قومية تمامية integral وهى الشكل المرتبط بالصورة الأكثر أساسية بالفاشية والاشتراكية القومية (وقد نوقشت إلى حد كبير فى الفصل ٦، "الفاشية")[٢٠]. وهناك تنويعات أخرى ممكنة، مثل القومية الاشتراكية والقومية المعادية للاستعمار. وتضلِّل القومية الرومانتيكية عبر كل هذه الأشكال. ومهما يكن من شيء فإن كل هذه التنويعات إما أن تتداخل أو أن تكوِّن جوانب فرعية ضمن التصنيفات الرئيسية التى عرضناها أعلاه.

وتؤكد قومية التجديد الليبرالى معظم القيم الليبرالية الأساسية. وتكمن جذورها إلى حد كبير فى التنوير. والكتّاب الذين يلتزمون بشكل من أشكال القومية

الليبرالية لا ينظرون إليها على أنهـا قابلـة للتوفيـق بـأىّ حـال مـع أىٍّ مـن الكوسموبوليتانية أو السلامية. ومن نواح كثيرة، تمثل النقاط الأربع عشرة للـرئيس ويلسونWilson، المعلنة بعد الحـرب العالميـة الأولـى، وإنْ بـصورة رمزيـة فقط، الغاية العليا للقومية الليبرالية بقدر ما شددتْ على "الـسيادة المطلقـة للدولـة القومية، غير أنها سعت إلى الحدّ من دلالات هذا المبدأ عن طريق التـشديد علـى الحريات الفردية – السياسية، والاقتصادية، والدينية – داخل كـل دولـة قوميـة" (Hayes 1949, 135). ومن الناحية الشكلية ينبغى، فى نظر النقاط الأربع عشرة، أن يكون لكل قومية دولتها الخاصة، غير أنها يجب أن تكـون دولـة تجـسِّد الحكـم الدستورى، والديمقراطية، وحقوق وحريات الفرد. وكان المعلن الأول الأشهر لهذه الأفكار العامة هو جوزيبه ماتسينى (05-1872). ورغم أننا قد نتردد فـى تـصنيفه كمنظِّر منهجى فقد كان له نفوذ رئيسى على الفكر القومى الليبرالى. وفى أعمـال من النثر المتوهج والخطابى إلى حد مـا، مثـل Essays on the Duties of Man (1860) [مقالات عن واجبات الإنسان]، طرح ماتسينى مبدأً لقابلية التوفيق القصوى بين الطابع القومى والبشرية على اتساعها. ومن الجلى أن ماتـسينى كـان أمميـا إنسانيا. وقد أطلقت حركة "إيطاليا الفتية" Young Italy شرارة موجة محاكاة حماسية عبر أوروبا بلغت ذروتها فـى "أوروبـا الفتيـة" Young Europe (La Giovane Europa)، لدى الفروع الإيطالية، والبولندية، والألمانية". وقاد هذا بدوره إلى عـدد من الروابط المدفوعة بصورة مماثلة، مثـل Democratic Friends of All Nations [الأصـدقاء الـديمقراطيون لكـل الأمـم] (1844)، و Fraternal Democrats [الديمقراطيون الإخـائيون] (1845)، و People's international League [العـصبة الأممية الشعبية] (1847).

وكان المثل الأعلى لـ ماتسينى فى خمسينيات القرن التاسـع عـشر لـصالح أوروبا تتألف، على الأغلب، من إحدى عشرة أمة. وقد أحسَّ بأن الحجم كان يمثل قيدا، منكرا، على سبيل المثال، أن الأمة الآيرلندية كانت كبيرة بما يكفى لتـشكيل

دولة أمة. وكانت العقبات أمام القومية كما تصوَّرها ماتسينى تتمثل فى المجموعات المتعددة القومية والدول الإمبراطورية المتعـددة القوميـات، مثـل إمبراطوريـة هابسبورج، وقد افترضت القومية الليبرالية من الناحية الأساسـية أن كـل قوميـة (كبيرة بما يكفى للبقاء) يجب أن تكون مستقلة، ولكنْ بحكم ديمقراطـى دسـتورى. وقد جذبت الإثارة فى أوروبا بشأن النضالات اليونانية ضد الإمبراطورية العثمانية والنضال البولندى ضد الإمبراطورية القيصرية فى ثلاثينيات القرن التاسـع عـشر حماس القوميِّين الليبراليِّين. وبالتالى كانت ذروة هذا الشكل الأصلى لقومية التجديد الليبرالى يمتد إلى حد كبير من مؤتمر ڤيينا (14-1815) حتى معاهدة ڤيرساى ونقاط ويلسون الأربع عشرة. وكانت فكرة الخلفية الأساسية هى حق الأمـم فـى تقريـر مصيرها. وكانت المشكلة الرئيسية مع هذا الشكل للقومية تتمثل فى أنـه، حالمـا يكون قد جرى إعلان فكرة حق الأمم فى تقرير مصيرها، كان من الصعب معرفة أين ينبغى التوقف. وكما رأى الرئيس ويلسون بسرعة، كيف يمكن منع كل مجتمع معتدل الحجم ينظر إلى نفسه على أنه أمة، وبالتالى دولة؟ وفضلا عن هذا، كيـف كان بالوسع تسوية الصراعات بين الدول الأمم الليبرالية و، بصورة أكثر إشكالية، الحركات الانفصالية داخل الدول الأمم الليبرالية؟[٢١].

ويجدر بالإشارة أنه كانت هناك عودة ما إلى الاهتمام بالقومية الليبرالية منذ تسعينيات القرن العشرين. وعلى سبيل المثال، ميَّز إنتـاج چـون پلامينـاتز John Plamenatz، مستخدماً آراء أسبق" لـ كونKohn، بين قومية غربية معتدلة مقبولة – بصفة أساسية قومية ليبرالية – وقومية ثقافية شرق أوروبية أكثر ميلا إلى القتـال. وقد تبنَّى هذا التمييز مرة أخرى بعض المنظِّرين الذين حاولوا (مُـرَجِّعين أصـداء نفس المشاعر الليبرالية الماتسينية، وإنْ كان هذا بدون تشجيع الخطابية الأخلاقية)، توفيق الشعور القومى المعتدل المعقول مع شكل من الليبراليـة الكوسـموپوليتانية المعتدلة (Vincent 2002, ch. 4). ويواجه تصوُّر قومية ليبرالية معتدلة حجة أخرى فى فترة ما بعد 1945 تؤكد أن الليبرالية غير قابلة مطلقا للتوفيق مع القومية. حيث

جرى اعتبار الليبرالية، بهذا المعنى، مساوية للكوسموبوليتانية والعالمية الكاملتىْ النضج، وتُنْكر صلة القومية بالموضوع. غير أنه كان هناك فى الأعوام الأخيرة بعض الخلاف بشأن هذه المسألة. وكما أشار أحد القوميِّين الليبراليِّين "تُشَكِّل أساس القومية مجموعةٌ من التفاهمات المتبصِّرة عن الوضع البشرى، بشأن ما يجعل الحياة البشرية ذات معنى وخلاقة... ويواجه الليبراليون تحدِّى الاتساع لتلك العناصر الجديرة بالاهتمام" (Tamir 1993, 6)[٢٢].

ويتمثل النوع الثانى أو المدرسة الثانية فى "القومية المحافظة التراثية"، التى حققت أيضا أداءً قويا جدا فى عناصر القومية الثقافية الرومانتيكية. وكما سبقت الإشارة، أثرت القومية الرومانتيكية فى كل من التنويعين الليبرالى والتمامى؛ وبالتالى فإنها ليست بحال من الأحوال تراثية على وجه الحصر. وفيما يتعلق بمخططات كون، وپلاميناتز، وفرديدريش ماينيكيه Friedrich Meineke، ترتبط القومية التراثية أيضًا بأوجه شبه وثيقة مع التصورات الشرقية والثقافية للقومية. وقد استمدّت القومية التقليدية حافزها الأصلى من ردّ الفعل على الثورة الفرنسية. وكانت الاستمرارية التاريخية والتراث يوضعان ضد العقل والثورة. وقد أيدت الأمة الاستمرارية والمصير الفريد لمجتمع تقليدى عضوى، معبِّرًا عنه فى الحياة القانونية، والسياسية، والاجتماعية. وفى إنتاج كتّاب مثل إدموند بيرك وجوزيف دو ميستر كان يُنْظَر إلى الأمة على أنها هيراركية منظمة لمجتمع عضوى، بدلا من هيئة من مواطنين متساوين. وبكلمات أخرى، جرى تحويل القومية إلى ابتذال المحافظة التراثية.

وفى بعض التنويعات الألمانية للأطروحة السابقة، جاءت الرومانتيكية إلى الصدارة، خاصة عند كتّاب مثل فريدريش شليجلFriedrich Schlegel، وآدم مولر، وفريدريش نوفاليس، وكان كثير من أفكارهم مستمدا من تفسير خاص لـ هيردر وفيشته. وطابق شليجل ونوفاليس بصورة خاصة الأمة ونقاء اللغة، والميثولوجيا

العرقية، والثقافة. ورغبا فى استعادة ما تصوّرا أنه تقاليد مشاعية قديمة. وكان يجرى تأسيس القومية بصورة رئيسية على ثقافة مشتركة، مع صورة فريدة من الشخصية أو الإرادة أو الروح، معبّرا عنها فى اللغة، والأساطير، والقوانين، والأعراف، والتاريخ. وبالتالى كان هناك قبول واضح للضرورة الروحية للتنوع الثقافى. وارتدت اللغات أهمية قوية بصورة خاصة فى هذه القراءة (وهذا شيء سوف نبحثه بالتفصيل فى موضع لاحق). وكان للاهتمام بما هو فولكلورى من فن، وشعر، وموسيقى، من منتصف إلى أواخر القرن التاسع عشر جذوره فى نفس الثيمات. وقد دخلت ثيمات كهذه أيضا بصورة عميقة فى المقررات التعليمية، والمهرجانات، وحتى الهندسة المعمارية والنُّصُب التذكارية لبعض دول القرن التاسع عشر (Eade ed. 1983). وقد تمثل الدافع الأصلى، بالاشتراك مع كثير من الفكر المحافظ التراثى، فى ضغط معادٍ للتنوير. وكان يُنْظَر إلى الفكر التنويرى على أنه مادى وميكانيكى الطابع على السواء. غير أنه كان يُنْظَر إلى الأمة على أنها كائن حىّ روحىّ، مشخّص أحيانا، شكّله التاريخ، سابق على أىّ أفراد، ويملك فرادته الخاصة. وقد كرّس كثير من دراسى ذلك الزمن، ملتزمين بهذه الأفكار الأخيرة، أنفسهم لمهمة كشف النقاب عن قِدَم هذا الكائن الحى الروحى ضمن اللغة والفولكلور. وقد شكّلت فلسفات اللغة التى طورها هيردر، وجريم Grimm، وفيشته، وشليجل، وهومبولت، جانبا كبيرا من الخلفية الفكرية الأولى لهذا الاهتمام.

وفى ذلك الحين، أبدى كثير من المنظّرين السابقين أيضا ردّ فعل على الهيمنة السياسية والثقافية الفرنسية داخل الولايات الألمانية. وكان كتاب فيشته Adresses to the German Nation (1806) [خُطَبٌ إلى الأمة الألمانية] أفضل ردّ فعل من هذا النوع (Engelbrecht 1933) – وكان أفضل تعبير عن الشكل السياسى لهذه الحركة ماثلا فى فكرة فريدريش ماينيكه المتمثلة فى Kulturnation [الأمة الثقافية]. فالثقافة، بوصفها وحدها تميِّز شعبا محدَّدا، سبقت "الدولة الجمالية" aesthetic state وتمّ التعبير عنها فيها. واضطلعت الدولة بدور أكثر تقديسا فى نظر

هؤلاء الرومانتيكيِّين، الذين نشروا وعدَّلوا الأفكار من روسو إلى هيجل. وقد اقتضت الأمة الثقافية المجسَّدة، بمفردات ذلك الزمن، كلًّا من حق تقرير المصير والخلق الذاتى والتكوين الذاتى Bildung – التحقيق الذاتى الجمالى. وعند فيشته، جاءت أفكار رئيسية أخرى إلى الصدارة، وبصورة خاصة فكرة التفوُّق والدونية فى النماذج القومية. غير أن هذه الفكرة الهيراركية لم تنتج بالضرورة عن المنظور الرومانتيكى. ومن ناحية أخرى، كانت الهيراركية استنتاجا ممكنا من معالجة خاصة للُّغة. غير أنه فى نظر معظم الرومانتيكيِّين الأوائل كان هناك إيمان قوى بالانسجام الأقصى للأمم. وعلى سبيل المثال، كان هذا يقوم عند نوفاليس على فكرة الاستعادة، من طريق الكاثوليكية، لأوروبا قروسطية يجرى إحياؤها – جمهورية مسيحية Christiana Respublicaمتجدِّدة. كما كانت للرومانتيكيِّين علاقة غريبة وإلى حد ما مشوَّهة مع الديمقراطية. فتقريرَ المصير يمكن أن يكون مريحا بصورة مماثلة فى القوميات التراثية، أو التمامية، أو الليبرالية، رغم أنها تبدو من الوهلة الأولى أقرب إلى القومية الليبرالية. ورغم المظاهر فإنه يمكن فهم حتى بعض حجج فيشته على أنها أمثلة عن قيمة ومغزى تقرير المصير الديمقراطى. ويُنْسَى فى كثير من الأحيان أن فيشتهكان، ووفقا للبعض ظلَّ، مُعْجَبا مخلصا بالديمقراطية الشعبية اليعقوبية. ولهذا كان للرومانتيكية وجهان محافظ تراثى وليبرالى على السواء. وكان من الممكن أن تقوم على السواء بصورة تدعو إلى الاشمئزاز بدعم الاتجاهات الديمقراطية التحديثية وبالوقوف حصنا تراثيا ضد مثل هذه التغيرات.

وجدير بالإشارة بإيجاز عند هذه النقطة أن كتّابا مثل لورد أكتون، وفى أواخر القرن العشرين إيلى كيدورى، نظروا إلى القومية الرومانتيكية على أنها تقريبا جوهر القومية فى حد ذاتها. وفى نظر هؤلاء الكتاب، كانت القومية، بوجه عام، مذهبا خبيثا كان مصدر دمار البشرية فى القرن العشرين. وفى نظر كيدورى، استمدت القومية قوتها وحافزها الأصلى من الفلسفة الألمانية، وبوجه

خاص فيشته، وفروع الأفكار الكانطية عن الحرية (Kedourie 1974). وقد رأى معظم الدارسين الآخرين إطارا أوسع كثيرا للقومية.

وتتمثل المدرسة الثالثة أو النمط الثالث فى "القومية التمامية"، التى سبق أن التقينا بها فى الفصل ٦، "الفاشية". وفى حالة الاشتراكية القومية فى ألمانيا، جاءت الثيمة العرقية إلى الصدارة بصورة بارزة، مع أن الكثير من محتوى مثل هذه المناقشة القومية كان يرتكز أيضا على تراث "القوْم"، والداروينية الاجتماعية، والحيوية الفلسفية ومجموعة متنوعة من مصادر أخرى. وفى حالة الفاشية الإيطالية، كانت بؤرة التركيز دولوية بصورة أكثر حصرية، فى مزاج أكثر شمولية. ومن ناحية أخرى، أعلن كلٌّ من الفاشية الإيطالية والاشتراكية القومية الألمانية تصوُّرا عدوانيا وكارها للأجانب ولاعقلانيا للقومية كان معاديا بعمق لمطالب الأممية والقومية الليبرالية على السواء. وينظر بعض المعلِّقين إلى اليعقوبية على أنها أنتجت سابقة منذرة بالقومية التمامية (Alter 1989, 40). ومن المفارقات أنه توجد بعض الصلات بين القومية التمامية والتنويعات القومية الأخرى. فقد ركزت القوميات التجديدية، والتراثية، والتمامية، جميعا، لأسباب مختلفة قليلا، على الدولة الأمة التى تقرر مصيرها. فلولا وجود مثل هذه الدول المستقلة لكانت القومية مستحيلة(٢٣). وبكلمات أخرى فإن نجاح القومية الليبرالية فى القرن التاسع عشر قام على السواء بتمهيد الأرض للقومية التمامية، مانحا القوة والصدى لمطالبها المتعلقة بتقرير المصير، وكذلك بتقديم كثير من المغزى الشكلى للحجج التمامية بشأن تقرير المصير. ومن ناحية أخرى، كانت القومية التمامية، على العكس من القومية الليبرالية، إمبريالية الطابع بصورة واعية ذاتيا، ومتعصبة، ولاعقلانية، وعسكرية الطابع وكانت فى كثير من الأحيان ترتكز على تفوُّق شعوب أو أمم محدَّدة. وبكلمات أخرى، كانت القومية التمامية ترتكز على فهْم هيراركى للأمم.

وكما هو الحال فى معظم الأيديولوچيات، يمكن تمييز أفكار تنظيمية regulative بعينها ضمن القومية. وتفسِّر مختلف مدارس القومية هذه الأفكار بصورة مختلفة. ومن الناحية الشكلية، تؤكد القومية أن العالم منقسم إلى أمم متميزة، لكل منها استمراريتها التاريخية الخاصة، ولغتها، ومعتقداتها، ورموزها، ومصيرها (Smith 2001, 9ff). ويُنْظَر إلى الأمة على أنها راسخة الجذور بعمق فى الماضى. وهى مصدر القدرة السياسية والاجتماعية ولا يمكن تحقيقها إلا عندما يجرى تجسيدها فى دولة. كما أنه يجرى فى العادة مطابقة الطابع القومى مع إقليم له حدوده القابلة للتحديد. وتزعم كل أمة أن لها أعرافها المتميزة الخاصة، وتقاليدها، وفولكلورها، ورموزها، التى تشكِّل أساس تضامنها. ويمكن أن يكون الدين قوة ضمن القومية – وعلى سبيل المثال فإنه سيكون من الصعب أن نفهم بولندا، أو الولايات المتحدة الأمريكية، أو إيران، بدون المقولات الدينية التى تدخل فى مكان ما فى المعادلة القومية – غير أن هذه ليست هى الحالة دائما بحال من الأحوال[٢٤]. كما تصير الأمة ذات السيادة السياسية والأخلاقية، وبالتالى الأساس النهائى للشرعية والإخلاص. ويميل الإخلاص للأمة إلى تجاوز الولاءات الأخرى، مع أن هذا يتغيَّر بتغيُّر نمط القومية. ويجب أن يتطابق البشر مع أمتهم إذا كانوا يرغبون فى أن يكونوا أحرارا وفى أن يحققوا أنفسهم. ويمكن أن تنشأ عن فكرة القومية أفكار المساواة والإخاء بين أعضاء الأمة، رغم أن هذه الأفكار سائدة بصورة أكثر مباشرة فى القومية الليبرالية. وأخيرا، يجب أن تكون الأمم حرة، ومستقلة، وآمنة إزاء التهديد الخارجى إذا كان للسلام والعدالة أن يسودا فى النظام الدولى.

وستكون الموضوعات المنظمة لباقى هذا الفصل هى الطبيعة البشرية، واللغة، والدولة الأمة، والاقتصاد القومى. وسوف تشملِ هذه الموضوعات معظم الأفكار التنظيمية السابقة.

الطبيعة البشرية

يجرى أحيانا تأكيد أن القومية لا تملك نظرية عن الطبيعة البشرية (Tamir 1993, 14). ويبدو أن هناك خمسة أسباب رئيسية لهذا. أولا، لم يكتب مفسِّرو القومية الكثير عن الطبيعة البشرية. ولهذا فإنها لم تكن موضوعا للاهتمام النظرى أو العملى. ثانيا، حيثما عالج القوميون هذه القضية، فعلوا هذا ضمن المنظورات أو المدارس القومية المتنوعة التى استعرضناها أعلاه. وعلى هذا يوجد عند بيرك، أو مورّاس، أو باريس، أو ترايتشكه Treitschke، منظور محافظ تراثى يمكن التعرف عليه وأكثر تميُّزا، على حين أنه عند ماتسينى أو ج. س. ميل تبرز أفكار رئيسية ليبرالية بوضوح أكبر (Rosen 1997). ويمكن أن نجد قراءة أكثر تميُّزا وفرادة للطبيعة البشرية ضمن القومية التمامية، وبصورة خاصة فى الاشتراكية القومية، حيث تصير ثيمة العِرْق race حاسمه فى تفسير الطبيعة الحقيقية للبشر. غير أن مثل هذا التفسير العِرْقى racial يمثل فقط مظهرا من مظاهر الاهتمام القومى. ثالثا، هناك عامل من المحتمل أنه مانع ضمنى داخل المناقشة القومية. وإذا كان البشر مخلوقات أمتهم، ينتج عن هذا بالتالى أنه لا يمكن أن توجد أىّ طبيعة مميزة مشتركة، لأن الهوية البشرية ستتكوَّن ضمن مختلف الوحدات القومية. وليس هذ قيد كليا على المناقشة. وعلى سبيل المثال، أكد هيردر مع ذلك، رغم التزامه بقوة بالتنوع القومى للبشر، أنه توجد طبيعة بشرية Humanität مشتركة لا تتأثر بالاختلاف القومى. رابعا، بسبب التشديد التاريخى القوى لبعض القوميِّين، هناك معنى تغدو فيه الطبيعة البشرية فى تدفُّق مستمر. وإذا كانت فى تدفُّق مستمر فكيف يمكن وصفها بصورة وافية؟ وهكذا فإنه ليس هناك جوهر محسوم أو استمرارية يمكن تمييزها. خامسا، يعزِّز التشديد الرومانتيكى ضمن بعض النظريات القومية على الخلق الذاتى والتكوين الذاتى قابلية التحول والتدفق فى الطبيعة البشرية. وإذا كانت القومية تدلّ على تقرير المصير أو البناء الذاتى فإن القوميِّين بالتالى يقومون

إلى حد ما بصُنْع طبيعاتهم الخاصة عبر الخيال والثقافة واللغة. وهـذه الطبيعـات يُعاد صُنْعُها ويُعاد تعديلها بصورة متواصلة. وبالتالى فإنه لا وجود لجوهر ثابـت يمكن تمييزه فى الطبيعة البشرية.

ورغم قوة النقاط الواردة أعلاه، هناك بعض المظاهر التى يمكـن تمييزهـا بسهولة فى الطبيعة البشرية ويمكن أن نجدها عند معظم الكتاب القوميِّين. ولا يعنى واقع أن يكون لدينا مفهوم للطبيعة البشرية أن نزعم أن كل البشر متطابقون. ومـا يبدو أن القومية تؤكده هو أن البشر هم، من حيث الأساس، كائنات اجتماعية. وتجد هذه الكائنات الاجتماعية أدوارها وقِيَمَهَا وأفكارها الخصوصية من داخـل الأمـم، التى تمثل الكيانات الاجتماعية الأكثر أساسية. ويمكن أن تكون محصلات مثل هذه الوساطة متنوعة للغاية، إذْ إن الكيانات القومية المختلفة سوف تؤدى إلى أنساق قيم مختلفة، غير أن الشروط التى ينشئ البشر ضمنها اختلافاتهم مشتركة تقريبا للنوع. وبالتالى فإن كل البشر يملكون، فى نظر القوميِّين، القدرة على تقريـر المـصير؛ وبالإضافة إلى هذا فإن النفس البشرية راسخة الجذور اجتماعيًّا؛ وأخيرا، يكتـشف البشر أنفسهم ويحققونها عبْر مجتمعاتهم القومية (إذْ إن النفس تحتوى على خيـوط من الأمة). وتؤدى هذه الأطروحة الأخيرة؛ عن طريق النقاش الأخلاقـى واللغـة المجازية، إلى دعوى أن الأمة يمكن أن تقرر مصيرها ضمن المجتمـع الـدولى، وبعبارة أخرى فإن الأمة يجرى منحها "نَفْسًا" أو "شخصية" مجازية.

لن يبقى كل القوميِّين راضين عن التشخيص الـسابق للطبيعـة البـشرية. وسيشعر بعضهم بالانزعاج إزاء حجة أن الكيانات القومية المتميزة يمكن أن تقرِّر قيمها الخاصة وتخطط حياتها. وعلى سبيل المثال فإن القوميِّين الليبراليِّين يمكن أن يؤكدوا أن عدم التدخل والتسامح بين الأمم يرتكزان على تبادلية ما لعـدم التـدخل وعدم إلحاق الضرر. فإذا ألحقت أمة ضررا بأخرى، أو حتى، ربما، ألحقت ضررا بأعضائها هى بطريقة غير مقبولة، عندئذ تكون هناك أسـباب للتـدخل وفـرْض

تصوُّر صحيح للسلوك البشرى. وسيتجاوز بعض الليبراليِّين هذا، كما يفعل في الواقع معظم القوميِّين الليبراليِّين، لتأكيد الأطروحات الكوسموپوليتانية العامة بشأن كل البشر، مع البند الإضافى المتمثل فى أن السمات الثقافية الخصوصية هى في آن معًا مقبولة ومُثْرِية للبشرية. وبالتالى فإنه، في نظر القوميِّين الليبراليِّين، بصرف النظر عن الطابع القومى الخصوصى، تظلّ هناك عوامل أخلاقية أساسية مشتركة لكل البشر ينبغى أن تحظى بالاحترام.

وتتمثل الحجة الأكثر مراوغة التى تنتج عما سبق فى أنه إذا كانت بعض القيم الليبرالية مترسخة فى البنية السياسية والأخلاقية فإن الأعضاء القوميِّين يمكنهم بالتالى أن يقرِّروا أن يكوِّنوا أنفسهم من خلال مثل هذه المعتقدات الليبرالية دون طرح مسألة القومية. ولعلنا نسمى هذا ليبرالية جماعاتية communitarian أو مترسخة. وفى هذه النظرة الأخيرة، التى تؤكد بصورة ضمنية عالمية الأفكار الليبرالية، يبدو الليبراليون وهم يقترحون بصورة ضمنية محتوى أو جوهر ما ينبغى أن يريده أو يرغب فيه الأفراد. كما أنهم يعتقدون بصورة ضمنية أننا يجب أن نحقق مثل هذا المحتوى عبر العمليات المؤسسية لكيان سياسى ليبرالىّ "مترسِّخ". وهناك شيء من الحقيقة فى هذه الحجة، في هذه النقطة، وهو أن الليبراليِّين، حتى حيثما عبَّروا عن تعاطف قوى مع القومية، فإنهم يفترضون خلفية كيان قومى على الأهداف الأساسية مثل العدالة، والحرية، والحقوق الفردية. ولهذا فإنه ببساطة لا يجب عليهم أن يتصدوا لمسألة القومية لأن القيم الليبرالية مترسخة للغاية داخل المجتمع.

كما أن الحجة التى تدحض جزئيا دعوى "الرسوخ" تبرز كدعم أساسى آخر للمناقشة القومية. وبالتالى فإن چينيولوچيا البشر، وميولهم السيكولوچية وتصوراتهم الأخلاقية والسياسية تتبدل بصورة ملحوظة بين الجماعات والمجتمعات بتواريخها المتميزة. وحتى بصورة أشد، إذا كانت طبيعة البشر تُخْتَزَل إلى تواريخ ثقافية

متميزة، وبصورة خاصة إلى لغات متميزة، فإن الطبيعة البشرية تصير ببساطة بالتالى مظهرا للّغات المتميزة. وبكلمات أخرى، تتمفصل الطبيعة البشرية عبْر مجموعة من السرود اللغوية المنفصلة، التى تبرز عند الأمم المتميزة. والطبيعة البشرية "راسخة" فى صميم مختلف اللغات. ولهذا فإنه لن يكون لنا أىّ وصول مهما يكن إلى أىّ عوامل موضوعية أو سيكولوچيا للبشر خارج الخطابات القومية المكوِّنة. وبالتالى فإن القومية الليبرالية فى هذه القراءة لن يكون لها نفوذ فيما وراء سرد ليبرالى محلى خاص. ولهذا فإن المعنى الراسخ للمعتقدات الليبرالية يؤخذ بجدية تامة.

على أنه يبدو أننا، عندما نضع التشديد أكثر مما ينبغى على فكرة الرسوخ، نفقد أىّ معنى شامل للطبيعة البشرية. ذلك أن هناك مجموعة معقدة من السرود القومية، يشكل كلٌّ منها تصوُّرا عن الطبيعة البشرية. ويتشكل المفهوم ذاته عبْر سرود متعددة. وليس هناك مرجع خارجى لمفهوم الطبيعة البشرية، فقط الخطابات القومية المتباينة. وبالطبع، كما سبق أن لاحظنا، لم يقبل كل المفكرين المرتبطين بالقومية فى الواقع الحجة السابقة. فقد أكد هيردر وماتسينى أنه توجد بشرية مشتركة بالإضافة إلى أمم خاصة. ومن ناحية أخرى، وبصرف النظر عن تلك الدعوى، ما يزال من المجدى أن نسأل عن السبب فى أننا ينبغى أن نواصل الإحالة إلى شيء ما يُسَمَّى "الطبيعة البشرية" على حين أنه لا شيء "هناك فى الخارج" لكىْ نُحيل إليه. وما هى علاقة "إلى" فى الجملة السابقة، أم أنه مجرد أناقة نحوية؟ وتتمثل طريقة فى الحل جزئيا لهذا اللغز فى اقتراح أن ما تقوم به القوميات فى تفاسيرها المتباينة للطبيعة البشرية هو وصف الاختلافات الماثلة على السطح. وتشكل أساس هذه الاختلافات سمات بشرية أعمق تكوِّن الركيزة الضمنية لكل الشعوب. ولهذا فإن الأوصاف القومية تشكل سطح مجموعة من الناس؛ ويشكل أساسها أيضا وجود أنشطة بشرية مشتركة – كونهم يولدون، كونهم يتعلمون،

يمارسون الجنس، يموتون – وهى أنشطة تخضع للمعرفة المشتركة الأكثر مباشرة. فالحياة فى كل مجتمع تدور فى كثير من الأحيان حول المظاهر السطحية؛ إنها العالم الذى نواصل فيه معظم وجودنا اليومى. غير أننا، فى قولنا ذلك، يمكن أن نزعم أيضا أنه يوجد شيء ما من بشرية مشتركة تشكل أساس السطح. وهذا السلوك المشترك هو الذى يستجيب للوقائع الأساسية للمواليد، والوفيات، وما أشبه ذلك. وبالتالى فإن واقع أننا قد نرى العالم بطريقة ذات طابع قومى لا يعنى أن تُلغى مثل هذه الرؤية المسترشدة نظريا الأوجه أو السلوكيات الجوهرية لبشرية مشتركة.

غير أنه ليس من المرجح أن يتأثر الممثلون ذوو البصيرة الحادة للقومية بالحجج الواردة أعلاه. فمن الجلى تماما أن الجِماع، والميلاد، والموت، يجرى تفسيرها بصورة مختلفة من جانب الثقافات والأمم المختلفة. غير أن التباين بين إما "وجود طبيعة بشرية مشتركة" أو "العثور على طبيعة بشرية مبنية داخل مختلف الأمم"، قد يكون حادا للغاية. واقتراحى هو أن يوجد طريق وسط Via media. فالقومية تقبل بالفعل، كما اقترحنا أعلاه، أطروحات شكلية بعينها بشأن البشر: نحن كائنات تقرر مصيرها وتنتج ثقافة؛ والنفس البشرية مرتكزة اجتماعيا أو جماعيا؛ والبشر يكتشفون ويحققون أنفسهم عبْر مجتمعاتهم القومية. ويمكن القول إن هذه الأطروحات تشكل تصوُّرا تنظيميا للطبيعة البشرية. غير أن الطريقة التى تفهمها أو تفسرها بها القوميات ستتباين بصورة كبيرة.

وتتعلق الأطروحة الأولى بتقرير المصير. وتستخدم القومية فى العادة هذه الحجة الليبرالية لصالح حكمها الذاتى. ولا مناص من الإقرار بأنه لا ينظر كل القوميِّين إلى كل أفراد البشر على أنهم يمتلكون هذه القدرة، مع أن من الجلىّ أن القوميِّين الليبراليِّين يفعلون[٢٥]. وفى حالة القوميِّين الليبراليِّين، يظل تقرير المصير من جانب الأفراد قابلا للتوفيق مع تقرير المصير من جانب الأمة الليبرالية. على

أنه يجب أن نضيف اعتراضا على هذه النقطة الأخيرة، أعنى، أن القوميِّين الليبراليِّين لا يحلُّون لغز الصلة بين تقرير المصير الفردى وتقرير المصير القومى[٢٦]. ولا يؤكد القوميون الليبراليون أن الأفراد يمكن أن يقفوا خارج أمتهم بـ"نظرة من لا مكان" [= نظرة محايدة]. والواقع أن الأفراد يمارسون الحرية بالأدوات الثقافية التى فى متناولهم (Tamir 1993, 33). وينظر قوميون آخرون، وبصورة خاصة التاميون وبعض التنويعات التراثية إلى الأفراد على أنهم النتاج الأكثر مباشرة للأمة و/أو المجتمعات العرقية وعلى أنهم فى الواقع سجناء فى ثقافاتهم أو الفولكلور Volkstum الخاص بهم. وهذه بوجه خاص حالة بعض التفسيرات الرومانتيكية. غير أنه تبقى نقطة أساسية فى هذه الدعاوى الأخيرة وهى أن الأمم تكون أو ينبغى أن تكون مقرِّرة لمصيرها ومستقلة. وما لدينا هنا تحويل غامض لحجة تقرير المصير من المستوى الفردى إلى المستوى الجماعى. وتصير الأمة الفرد أو الذات الأعلى المقرِّر لمصيره. غير أنه فى كل هذه التنويعات يبقى تقرير المصير حاسما.

ويمكن توضيح الأطروحتين الثانية والثالثة عن الطبيعة البشرية بإيجاز عن طريق إجراء مقارنة مباشرة مع الحركة المجتمعية المعاصرة، التى تردِّد مكوِّناتها الفكرية الرئيسية صدى العقلية القومية[٢٧]. وتتمثل أطروحة أساسية فى كل من القومية والجماعاتية communitarianism فى الاعتقاد بأن الغايات السياسية والأخلاقية لا يمكن تقريرها بالتفكير العام المجرد؛ إنها تنشأ بالأحرى عن مجتمعات تاريخية أو قومية خاصة. وليست هناك أىّ فرضية أو فكرة محايدة يمكن بناء نظرية عليها. ثانيا، يشكل المجتمع أو الأمة أساس العقل العملى، والقرار السياسى. وبالتالى يجرى فى كثير من الأحيان تحديد خصوصية المجتمعات التاريخية، من جانب الجماعاتيِّين والقوميِّين، ضد دعاوى العالمية الليبرالية. ثالثا، تستمر الذات أو الفرد عبْر المجتمع أو الأمة. حيث لا وجود لأىّ "نفوس غير مثقلة"، إذا استعملنا عبارة مايكل ساندل (Sandel ed. 1984, 5-6). رابعا، لا توجد

أىّ أسس عقلانية أو أخلاقية خارجية عامة للاعتماد عليها خارج الأمم والمجتمعات التاريخية. وبالإضافة إلى هذا فإننا لا نحتاج إلى أسس نظرية من أجل حياة عملية جماعية أو قومية؛ والواقع، أننا نعتمد على التفسيرات المتعلقة بتراثٍ أو شكلٍ للحياة قائمٍ بالفعل. والحقيقة أن الممارسة (پراكسيس) فى مجتمعٍ مختلفةٌ عن مجادلات الفلسفة(٢٨). وهذا الجذر الجماعى الشكلى للبشر ليس فى الواقع مجالا للخلاف بين المدارس المتباينة للقومية، وإنْ كانت الطريقة التى يجرى فهمه بها مفتوحة للجدال. ويميل القوميون الليبراليون إلى اختيار مفهوم أبسط وأكثر تعددية للمجتمع، وهذا غير قابل للتوفيق مع الحريات الفردية. وتدافع القوميتان التراثية والتمامية عن فَهْم أقوى للمجتمع يثبِّت الأفراد بصرامة داخل معايير قومية أو عرقية. كما يضيف القوميون التماميون البُعْد المتعلق بأمم متفوقة وأخرى أدنى مكانة.

وتتمثل الخلافات الرئيسية بين القوميِّين والجماعاتيِّين فى أن الأخيرين يتعاملون مع المجتمع على مستوى نظرى مجرد فقط، على حين أن القوميِّين كانوا مهتمين بصورة مفرطة بتقديم محتوى عملى أعلى قيمة (Vincent 1977). ويوجد ملايين لا تحصى من الناس عبْر العالم ممن لا يطابقون أنفسهم مع قومية، وممن يكونون مدفوعين بصورة مباشرة بمثل هذه المطابقة. ولا يمكن قول هذا عن الجماعاتيِّين، الذين يعيشون فى عالم أقل صلابة. وعلاوة على هذا، يحاول القوميون مطابقة الأمم بصورة مباشرة مع الدول. وإلى يومنا هذا، ظل الجماعاتيُّون لا مبالين بطريقة غريبة إزاء هذه القضية، و، باستثناءات نادرة، لم يحاولوا بالتأكيد ربط تصوراتهم المشاعية بالدولة القانونية. ومع هذا فإن الجماعاتيِّين تواجههم مشكلة إضافية وهى أن مجتمعات وجمعيات كثيرة (مثل الكنائس، أو القبائل، أو شركات الأعمال) تتجاوز الدول، الأمر الذى يضع علاقة الدولة/المجتمع فى صعوبة رئيسية. غير أن هذه الصعوبة المحدَّدة مجهولة بالنسبة للقومية والمجموعة الإثنية. وأخيرا، لم تكن الجماعاتية، فى جانب كبير من

إنتاجها، كثيرة النقد للِّيبرالية كخلاص جزئى من العيَّابين التاريخيِّين. ومن الغريب أن ما نراه فى الجماعاتية يتمثل فى "القومية الليبرالية" فى شكل مختلف. ومفهوم مايكل ساندل عن النفس راسخة فى صميم مجتمع ليبرالى. ويحاول تشارلز تيلور Charles Taylor إنقاذ فردية ليبرالية أخلاقية حقيقية أو هوية حديثة من سوء التمثيل. ويمثل دفاع مايكل والزر عن مجالات الخير (ونصائحه المتعلقة بألا يتعدَّى أحدٌ على خير الآخر وفهمه للنفس) حجة أكثر تعقيدا لصالح مجتمع ليبرالى يسارى تعددىّ[٢٩].

وتعليق أخير على الطبيعة البشرية وصِلَتِها بالقومية: تتمثل فكرة رئيسية نجدها فى الفكر الرومانتيكى فى الخلْق الذاتى، الذى يمكن النظر إليه على أنه تقديمٌ أكثر جمالية لحجة تقرير المصير. ولها فى التراث الفلسفى الألمانى صلات بفكرة الخلق الذاتى والتكوين الذاتى[٣٠]. وفى نظر الفكر الرومانتيكى، أخذ الخلْق الذاتى والابتكار الخيالى الأولوية على الاكتشاف أو التمثيل. ولفكرة الخلقالذاتى والتكوين الذاتى مكان ضئيل فى المعجم القومى الذى يجرى تقديره عاليًا فى كثير من الأحيان – رغم أنها لا ترتبط بصورة حصرية بالقومية. وفى القومية وجانب كبير من نظرية الخلق الذاتىوالتكوين الذاتى، يتمثل الهدف فى الانسجام والحرية ضمن نطاق النفس. وتتمثل الحرية بصفة أساسية فى تقرير المصير وعملية التعلُّم وتثقيف النفس. وإذا كانت النفس، كما يزعم كثير من الكتّاب القوميِّين، تتكوَّن من خيوط الأمة، فإنه ينتج عن هذا أن التكوين الذاتى هو فى الوقت نفسه تكوين الأمة. ويمكن بصورة خاصة أن نلاحظ هذا الزعم بوضوح بشأن اللغة. وفى نظر هيردر، تمثل اللغة "..... قُوَى الروح بوصفها واسطة الخلق الذاتى والتكوين الذاتى ....." (quoted in Vandung in Eade ed. 1983, 141). وينظر هيردر إلى اللغة على أنها ليست مجرد أداة أساسية أو تمثيلية، بل على أنها قوة روحية فعالة تشكل الواقع. ولكل لغة روح مختلفة فى نظر هيردر وهى مصدر الخلق الذاتى والتكوين الذاتى لكل أمة وللأفراد داخلها. وتقودنا هذه النقطة إلى مركزية اللغة للقومية.

اللغات والأمم

يمكن أن نعذر بعض التشكُّك الأوَّلىّ لأىّ شخص يلتقى بأطروحة أن الدولة تمثل فى المحل الأول كيانات لغوية فريدة. ومن الجلى تماما أننا إذا بحثنا أغلبية الدول فى الوقت الحاضر، وجدنا أن مختلف المجموعات اللغوية حاضرة، ومع هذا ففى كثير من الدول قد تكون لغات بعينها منطوقة بصورة أكثر شيوعا. غير أنه فى بعض الدول الأمم، لا توجد أىّ لغات سائدة؛ على سبيل المثال، للسويسريِّين أربعُ لغات. وبالإضافة إلى هذا، حتى وإن كان كثير من السويسريِّين الذين تلقوا تعليما عاليا يتكلمون الألمانية، فإن من غير المرجح أن المقيمين فى الرُّور Ruhr أو باڤاريا يفهمون بوضوح دائما لهجتهم. وللنرويج والدنمارك لغة متشابهة للغاية وأصل إثنى متشابه للغاية. ولكنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أمتان مختلفتان. والواقع أن اللغة النرويجية المرتكزة على الطباعة print-based كانت تقريبا نفس اللغة الدنماركية حتى أوائل القرن العشرين. ويمكن لأىّ دنماركى متخصص أن يقرأ إبسن Ibsen بسهولة. واللغة النرويجية المرتكزة على الطباعة، كلغة مستقلة، إبداع قومى للقرن العشرين. وباختصار، توجد فى كثير من الأحيان لغات متعددة داخل دول أمم أو لغات متشابهة أو متطابقة منطوقة عبر دول أمم مختلفة. كما يمكن أن توجد كيانات قومية مختلفة داخل دولة واحدة، على سبيل المثال، الإسكتلنديون والويلزيون فى بريطانيا: الذين يتكلمون على الأغلب (ولكنْ ليس بصورة حصرية) نفس اللغة. وأخيرا، يمكن أن تكون نفس اللغة غير مفهومة تقريبا بين اللهجات الإقليمية(٣١). ومع هذا فإن النقطة الحاسمة المتعلقة باللغة هى: هل يمكن استعمالها أم يجب استعمالها لأمم منفصلة؟ وسيبدو أن الإجابة بلا. فاللغة لا يبدو أنها عاملِ مُحَدِّد واضح أو دقيق للطابع القومى. ورغم هذه النقطة برزت اللغة بصورة رئيسية فى المناقشة القومية. ويمكن تقسيم أسباب هذا إلى مجالين عريضيْن: أسس تاريخية/تجريبية وأسس معيارية.

وفيما يتعلق بالأسس التاريخية/التجريبية، من الصعب أن نرفض بصورة كلية مركزية اللغة للأمم. وكما يعلق هوبسبوم "من الصعب أن ننكر أن الناس الذين ينطقون بلغات غير مفهومة بصورة متبادلة ويعيشون جنبا إلى جنب سيحددون هويتهم على أنهم ناطقون بلغة واحدة" (Hobsbaum 1992, 51). وكما أشار كثير من أنصار نظرية التحديث فإن اللغة، وبصورة خاصة تجانُس اللغة، عاملان حاسمان فى تطور الدول، ويجرى تعزيزهما فى العادة من خلال السياسات التعليمية للدولة. كما يصير الاتساق اللغوى حاسما فى معظم الدول من حيث الدخول فى نخب أدبية، وإدارية، وسياسية، وكذلك كأداة أساسية لتسهيل التواصل والأسواق الاقتصادية المحلية. والواقع أن معظم الدول المركزية والنامية فى أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر، حتى النظم الليبرالية، كانت وحشية تماما فيما يتعلق بالسعى إلى التجانُس اللغوى. وهناك مثال مبكر لمثل هذا النشاط الواعى للدولة هو السياسة اليعقوبية بعد 1789[٣٢]. فقد فرض اليعاقبة اللغة الفرنسية بصورة قهرية وقاسية. ولم يكن هناك أىّ مجال للتعددية الإثنية multiethnicity وللتسامح.

وهناك نقطة ينبغى أن نشير إليها عما سبق وهى أنه حتى إذا لم يكن للُّغة دورٌ تحديثى مهم تلعبه، تظل النتيجة فى كثير من الأحيان مناورة، سواء لأغراض مركزة الدولة أو الانفصال عن دولة. ويرتكز جانبٌ كبير من دافع المطالبة القومية بلُغة على طبيعيَّتها وقِدَمها. على أنه، كما سبق أن أشرنا، كانت اللغة النرويجية المرتكزة على الطباعة ابتكارا لأوائل القرن العشرين. وقبل ذلك كانت ببساطة اللغة الدنماركية. وفى أوائل القرن الثامن عشر اعتقد الشاعر السلوفاكى يان كولار Jan Kollár (تحت تأثير هيردر) أنه توجد لغة تشيكوسلوفاكية نقية. ورغم أن اللغة التشيكية كانت فى ذلك الحين مجرد لغة يومية Lingua rustica، أراد كولار أن يجعلها عن طريق الأداة الأدبية لغةً معترفًا بها بوصفها واحدة من اللغات السلافية الأدبية (مع الروسية، والبولندية، والصربية-الكرواتية). ولم يتأثر كثير من

السلوفاك بذلك. وقد بذل آخرون جهودا أدبية مماثلة لتأسيس اللغة الصربية-الكرواتية بوصفها اللهجة الأساسية للسُّلاف الجنوبيِّين. كما تطورت اللغة الصربية-الكرواتية فى البداية كلغة أدبية وشعبية منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وتطورت اللغات الغاليسية Galician، والكاتالانية Catalan، والباسكية (إسكوارا Eskuara)، والجيلية Gaelic جميعا، بعد أن نفض الفيلولوجيون القوميون الغبار عنها وأعيد إدخالها فى الأدب القومى، بصفة عامة خلال القرن التاسع عشر (Schenk 1966, 16-17).

ويحتوى إنتاج بنيديكت أندرسون على إحدى الحجج الرئيسية فى الأدبيات الحديثة وهى تشدد على الأهمية التاريخية للُّغة بالنسبة للقومية، كما أقرّ تماما باصطناعيتها. وفى نظر أندرسون، تُعَدُّ الأمم "مجتمعات متخيَّلة" جملة وتفصيلا، أشياء ثقافية من صنع الإنسان جرى خلقها قرب نهاية القرن الثامن عشر فيما يتعلق بالعاميات المحلية. وهو يقترح أن يجرى فَهْم الأمم، فى الواقع، بصورة أفضل بوصفها تعادل نُظُما ثقافية قديمة مثل الدين، وليس أيديولوجيات القرن التاسع عشر الواعية ذاتيا. ويفسِّر أندرسون تطور اللغات العامية فى أوروبا بفضل "الرأسمالية المطبوعة" print-capitalism. ويعلِّق بقوله "لم يكن أىّ شيء مفيدا فى 'تجميع' العاميات المرتبطة أكثر من الرأسمالية، التى خلقت، ضمن حدود القواعد والنحو المفروضة لغات مطبوعة أعيد إنتاجها ميكانيكيًّا، قادرة على النشر من خلال السوق" (Anderson 1983; also Synder 1954, 21). وقد شهدت حركة الإصلاح الدينى، بصفة خاصة، توسيع النشر بالعاميات المحلية. كما كانت اللغات العامية مستعملة بصورة متزايدة كجزء من الآلية الإدارية لملوك النظام الملكى المطلق ومؤسسات الدولة. وبالفعل، أرست اللغة المطبوعة الأساس للوعى القومى عن طريق توفير وسيلة مثالية للمجتمع المتخيَّل. وتمثِّل اختراع حاسم هنا فى الجريدة التى أدخلت مجموع التطورات العالمية فى اللغات العامية للمجتمعات القومية المتخيَّلة.

ومع التركيز والانتشار الواسع للعاميات، تطور أيضا الاهتمام الفكرى بالفيلولوچيا، ووضع المعاجم، والإيتيمولوچيا، وقواعد اللغة، والمعاجم الثنائية. وقد بُذلت طاقات فكرية هائلة على هذه المشاريع المتباينة(٣٣). واستلهمت قوميات القرن التاسع عشر اليونانية، والروسية، والصربية-الكرواتية جميعا الدراسات اللغوية، والفيلولوچيا التفصيلية، والإبداع الأدبى. ويقول أندرسون، "فى كل مكان، مع زيادة معرفة القراءة والكتابة، صار من الأسهل استيقاظ الدعم الشعبى، مع اكتشاف الجماهير لمجد جديد فى الرفع الطباعى للُّغات". ويواصل، "وبحلول العقد الثانى من القرن التاسع عشر... [كان] نموذجٌ" من "الدولة القومية المستقلة جاهزًا للقرصنة". ورسَّخت الثورة المعجمية للقرن التاسع عشر الاعتقاد بأن اللغات هى الملكية الشخصية لمجموعات بعينها يجرى تصوُّر أنها أمم. وفى أواخر القرن التاسع عشر تخيَّل أندرسون أن اندماج أنظمة سلالية مثل روسيا مع القومية يشكل بالفعل "قومية رسمية" – مع أنه يضيف، "كانت هناك حاجة إلى شعوذة مبتكرة ما للسماح للإمبراطورية [الروسية] بأن تبدو جذابة فى الانجراف القومى" (quoted in Anderson 1983, 77, 78 and 83). وكانت القومية الرسمية تكييفا محافظا أو تراثيا بصورة جوهرية للقومية الليبرالية الأكثر شعبية. وكانت الموجة الكبيرة الأخيرة التى ظهرت كولونيالية، فى آسيا وأفريقيا، وقد نشأت جزئيا ردًّا على الإمبريالية. وكانت ترجع من جديد، إلى مدى بعيد، إلى انتشار العاميات المطبوعة، وبصورة خاصة توفُّر الأدبيات عن القومية الأوروبية. وكانت هذه الأخيرة تقدِّم الأساس لابتكار مجتمعات متخيَّلة جديدة(٣٤). وعلى هذا النحو كانت القوميات الكولونيالية تتشكل إلى حد كبير على نموذج التجربة الأوروبية، رغم أنها قامت ببناء هذه القوميات ضمن عامياتها الخاصة.

وعلى هذا النحو، باختصار، توجد أسباب تجريبية وتاريخية عميقة للنظر إلى اللغة، خاصة فى سياق اللغة المطبوعة، على أنها حاسمة لفهم القومية. ومن ناحية أخرى، يوجد أيضا ضمن الأدب القومى قدر كبير من الحجج المعيارية

لصالح أهمية اللغة. والشخصية الأساسية – الذى يُمنح مكان الصدارة فى هذه المناقشات – هو هيردر. وفى كثير من الأحيان يوضع هيردر فى صفوف القوميِّين الرومانتيكيِّين المُعادين للتنوير. وهذا التصورُّ لا يقوم على أساس صحيح. فقد كان هيردر مُعْجَبًا شديدا بالكثير فى التنوير. وقد قام فقط بتضييق الاهتمامات المشتركة مع الرومانتيكيِّين مثل شليجل ونوفاليس. ولم يكن يشارك فى شيء من حنين الرومانتيكيِّين إلى العصور الوسطى، والكاثوليكية المتجددة، وتهذيب الأنا الشعورىّ المنعزل، وصوفية الطبيعة، والعاطفية، ولا افتتانهم بالتسمُّم الميتافيزيقى[٣٥]. ورغم ارتباطه العميق بأهمية التنوع القومى، كان المفهوم الرئيسى لفلسفته بكاملها هو نفس فكرة التنوير المتمثلة فى الجوهر الإنسانى Humanität(humanitas)، التى دلَّتْ على جوهر مشترك للبشرية. ورغم الاختلافات القومية، التى أثْرَتْ الوجود البشرى فى نظر هيردر، كان كل البشر من نفس النوع من الناحية الجوهرية. وفى نهاية المطاف، كان كل البشر يهدفون إلى التطور الأعلى والأكثر انسجاما المتمثل فى الخلقالذاتى والتكوين الذاتى. وارتدَتْ الهومانيتيت Humanität هالة دينية فى نظر هيردر. وقد أشار إلى أن "الجوهر الإنسانى – Humanität – ليست شيئا جاهزا، غير أنها محتملة التحقيق. وهذا يصدق على آكل لحوم بشر نيوزيلندى ليس أقل من... نيوتون، لأن الجميع مخلوقات نفس النوع الواحد" (Herder, Idea for a Philosophy of History, in Herder 1969, 266) [فكرة لفلسفة للتاريخ][٣٦]. وكانت سياسة هيردر بعيدة عن أن تكون تقليدية. والحقيقة أنه دحض التصوُّر المتعلق بمجتمع دولوىّ، مفضلا بدلا منه شيئا يعادل لا دولة تعددية. وعلى سبيل المثال، يقارنه آيزايا برلين Isaiah Berlin بـ پرودون، وثورو Thoreau، وكروپوتكين (Berlin 1976, 181). كما أنه لم يكن لـ هيردر أىّ اهتمام بما يمكن أن يُسَمَّى الآن القومية السياسية. وكان تركيزه على القومية الثقافية. ورغم أنه كان متحمسا لاستعادة اللغة والثقافة الجرمانيَّتين، والفولكلور الجرمانى، والشعر الفولكلورى،

والأغانى الفولكلورية، فقد شجب مع ذلك التحيز الوطنى الساذج وأحسّ بأنه لا معنى يمكن أن نناقش به تفوّق أو دونية الأمم أو الأعراق.

ورغم الصفات السابقة، قدَّم هيردر بوضوح تام بالفعل نظرية لغة كانت متبصِّرة بصورة هائلة فيما يتعلق بالصلة بين اللغة والقومية. وقد نشأت نظرية هيردر بالصدفة تقريبا عن جدال مُبْهَم بشأن أصل وطبيعة اللغة. وكان هيردر انتقاديا لنظرية محدَّدة للُّغة ربطها هو بـ كونديالكCondillac، وروسو، وسيسميلش Süssmilch، مع أن مدى اختلافه عنهم على وجه الدقة ومدى تجديده مفتوحان للنقاش. وكانت النظرية التى عارضها تنظر إلى اللغة على أنها أداة لتخزين وتوصيل المعلومات. وكانت الكلمات مفهومة على أنها تُسَمِّى أشياء فى العالم وأفكارا فى العقل. وتبنَّى هيردر مقاربة أكثر تعبيرية أو تأسيسية للُّغة. وفى نظر هيردر، كانت الكلمات "رفاق فجر الحياة". وكما يلاحظ أحد دارسى هيردر فإن "جوهر تكوين اللغة لا يتمثل فى خلق أصوات خارجية، بل فى التكوين الداخلى لرموز الكلمات" (Bernard introduction to Herder 1969, 20). كانت اللغة مندمجة فى النشاط والتطور الواعيَيْن للبشر. ولهذا، كانت من الناحية الأساسية شكلا من أشكال الفعل. فهى لا تقوم فقط بتسجيل أو تسمية الأشياء الخارجية، وكان لها على العكس دور تأسيسى وفعال. وكان البشر يَصْنَعُون ويُصْنَعُون ضمن اللغة فى آن معا. وقد فَهِم البشر الطبيعة عبْر وسيلة الكلام والتفكير. واللغات الطبيعية، فى صورة الصيحات البدائية، مختلفة عن الكلام البشرى المتطور (Aarsleff 1982, 151). واللغة، بوصفها الكلام البشرى المتطور، وسيلة أساسية للحرية والوعى، عاكسة كلية الطاقات البشرية. كما أن القدرة البشرية على الوعى الذاتى تتكون فى اللغة. وفى نظر هيردر تتكون كل حالاتنا الواعية فى اللغة. فاللغة على هذا النحو متكاملة مع الفكر. ويتطور الكائن البشرى عبْر الخلق الذاتى العميق التفكير، الذى تكون اللغة فيه جزءًا لا يتجزأ.

وفى نظر هيردر فإن اللغة لا تصف فقط، بل تعبِّر أيضا عن مشاعر، وعواطف، وأفكار، وإرادة الشخص، منظورا إليها على أنها كُلٌّ واحد. وقد حذَّر مرارا ضد النظر إلى العقل وحده على أنه المَلَكَة المسيطرة للبشر، وكان هذا نقده الأساسى لتصور كانط للطبيعة البشرية. وفى نظر هيردر، تُبْنَى اللغات من انطباعات الأحاسيس، ولأن انطباعات أحاسيس المنطقة المحلية للمرء تشكِّل أساس اللغة، ينتج عن هذا أن الشروط المحلية (الجغرافيا، والمناخ، وتراثات المجتمع) سوف تحفز استجابات مختلفة. ومع تطور اللغة، تتطور المجتمعات والثقافات أيضا. وتشكل اللغات الاستمرارية التاريخية الجوهرية لمجتمع وتراثاته منظورًا إلى التراثات ليس على أنها ظواهر سكونية، بل على أنها بالأحرى عمليات فى تدفُّق متواصل. والثقافات هى الحامل الروحى لهذه العملية. ولهذا فإن كل البشر الذين يستعملون اللغة فى هذا السياق سوف يشكلون، عبْر الحوار والتحادث، ثقافات، وميثولوجيات، وأنماطَ تعبيرٍ مميزة. وبكلمات أخرى فإن كلّ Volk(قَوْم) يشكل مجتمعَ لغةٍ متميزة. ولكل شعب روح قومية متميزة، ليست بيولوجية أو عرقية، بل هى بالأحرى "مُتَّصِلٌ تاريخى وثقافى"[٣٧]. وفى نظر هيردر فإن جانبا من الثراء الهائل للعالم يتمثل فى أننا نجد مثل هذه المجتمعات والثقافات المختلفة اللغات، حيث يكون كلٌّ منها فريدا وغير قابل للتكرار. ولهذا، ينتج أن معرفة الطريقة التى استعمل بها البشر اللغة "تُمِدُّنا بقصة الاستعمالات والمعانى المتغيرة" (Berlin 1976, 169). وكان هيردر بالغ الحرص بشأن فكرة توسيع الدراسات التجريبية لهذه المادة الأنثروبولوجية المتنوعة الثرية.

ويمكننا أن نرى بوضوح الأهمية المعيارية للُّغة بالنسبة للقومية فى نظر هيردر. وقد استفاد مفكرون لاحقون من هذا كثيرا وأكملوه باعتبارات أخرى إشكالية. وبعد هيردر، كان أحد أشهر الكتَّاب الألمان الذين ركزوا على اللغة فيشته، وعلى وجه الخصوص فى عمله Addresses to the German Nation[خطابات إلى الأمة الألمانية]. ويتمثل جانب من الجوانب الأشد إثارة للقلق

عند فيشته، وهو جانب جدير بالبحث، فى أنه يقبل مركزية اللغة للقومية، مع إضافة مهمة تتمثل فى أنه مهتم دون شك بالقومية السياسية وفى أن بعض اللغات (وبالتالى الأمم) متفوقة على أخرى. وهذه الأفكار لا توجد فى نظرية هيردر.

وقد أكد فيشته أن اللغة تميز البشر، مقرِّرا أن "البشر يتشكلون باللغة أكثر كثيرا مما تتشكل اللغة بالبشر". إنها تشكل الجوهر البشرى الحقيقى. على أن فيشته يرسم خطَّ تمييزٍ بين اللغات الطبيعية والمركَّبة. فاللغة الألمانية أو التيوتونية لغة "قوْم أصلى" Urvolk طبيعية. ووفقا لتعبيره فإن اللغة الألمانية "كانت حية منذ انبثقت للمرة الأولى من قوة الطبيعة". والفرنسية والإنجليزية لغتان لاتينيتان جديدتان مركَّبتان تبيِّنان تأثير الاختلاط. وكما يعلق فيشته فإنه "فى اللغات اللاتينية الجديدة... يكون عدم قابلية الفهم ماثلة فى صميم طبيعتها وأصلها". ومثل هذه اللغات تتحرك فقط "على السطح"، لكنها "ميتة عند الجذور". والمشكلة التى يراها فى الثقافة والسياسة الألمانيتين هى استيراد عناصر جديدة إلى داخل اللغة. وهو يعطى مثال كلمات مثل humanity (Huminatät) [إنسانية]، و popularity (Popularität) [شعبية] و Liberty [Liberalität] [حرية] معلِّقا: "عندما يجرى استعمال هذه الكلمات فى الكلام مع ألمانى لم يتعلم أىّ لغة غير لغته فإنها لا تعنى بالنسبة له شيئا بل هى مجرد ضوضاء لا معنى لها. ويواصل فيشته، "والآن إذا استعملنا، بدلا من كلمة Humanität(humanity = إنسانية)، كلمة ألمانية هى Menschlichkeit(= إنسانية)، وهى ترجمتها الحرْفية، فإنه سيفهم". ويقود إدخال كلمات أجنبية لاتينية جديدة، فى نظر فيشته إلى الهبوط بالمستويات الأخلاقية. ووفقا لـ فيشته فإن أولئك التيوتونيِّين عِرْقيًّا مثل الفرنسيِّين والإنجليز، الذين أدخلوا ألفاظا لاتينية جديدة قد تدهوروا أخلاقيا وقوميا. وهو يؤكد بالتالى أن "الألمانى، إذا هو استفاد فقط بكل مزاياه، يمكن دائما أن يكون متفوقا على الأجنبى وأن يفهمه تماما، حتى أفضل مما يفهم الأجنبى نفسه". وفى نظر فيشته، على حين أن الألمان

يوحِّدون لغتهم الحية بثقافتهم العقلية، تفصل الثقافات المتدهورة الأخرى ثقافتها عن لغتها. وتصير اللغة العقلية "لعبة حاذقة". والألمان وحدهم، كشعب كامل، يمكن أن يكونوا جادين ومجتهدين كليا فيما يتعلق بثقافتهم العقلية. وعلى هذا النحو، تبقى فلسفة الأمم الأخرى ضعيفة دائما فى نظر فيشته». وأن نفكِّر فلسفيا أو عمليا بالألمانية يعنى أن نتحول ونتحرر، لأننا نكون فى اتصال مباشر مع طبيعتنا. أما الأجانب الذين يتكلمون لغات مركَّبة فإنهم مقطوعون عن طبيعاتهم "لأن حياتهم انحرفت عن طبيعتهم أصلا وفى أمر على درجة أولى من الأهمية" (all quotations from Fichte 1979, 4th Address, 55-84).

والاستنتاجان الحاسمان مما سبق مستخلَصان من خطاب لاحق. أولا، كل الشعوب التى تتكلم بلغة أصلية تكوِّن أو يجب أن تكوِّن أمة و، فى نهاية الأمر، دولة. وكما يشير فيشته فإنه "حيثما وُجدت لغة منفصلة، توجد أمة منفصلة، لها الحق فى أن تتولى المسئولية المستقلة عن شئونها وأن تحكم نفسها" (Fichte 1979, 215-16). وإذا كفَّ شعب عن حكم نفسه، فإن فيشته يعتقد أنه إذن "محكوم عليه كذلك بأن يتخلى عن لغته". ثانيا، كل الأمم يجب أن تتكلم لغة أصلية(٣٨). وتكون حدود دولة أمة كهذه داخلية للمتكلمين باللغة. وكما يشير فيشته: "الحدود الأولى، الأصلية و... الطبيعية للدولة هى بلا أدنى شك حدود داخلية. وأولئك الذين يتكلمون نفس اللغة مرتبطون ببعضهم البعض بكثرة من الروابط غير المرئية بحكم الطبيعة ذاتها" (Fichte, 1979, 224). والحدود الخارجية للدول هى محصلة الحدود الداخلية. وفى نظر فيشته، تكون العوامل الجغرافية ذات أهمية ضئيلة بالمقارنة مع اللغة وإذا تطابقت مثل هذه العوامل الجغرافية مع الحدود اللغوية، كما فى إنجلترا، فإن ذلك يكون وليد الصدفة. ويضيف فيشته هنا إشارة مشئومة، قائلا إنه عندما تكون أرض شعب طبيعى، قد صارت أضيق مما ينبغى أو إذا رغب فى تبادل أرض مجدبة مقابل أرض خصبة، فإنه يمكن أن "يوسِّعها عن طريق فتح المنطقة

المجاورة فى سبيل كسب مجال أوسع، وعندئذ سيطرد السكان الـسابقين" (Fichte 1979, 26).

وستتمثل مفارقة تاريخية فى أنْ نحاول أنْ نفرض تجربة القرن العشرين فى القومية على هؤلاء المفكرين السابقين؛ غير أنها توضّح بدقة بالغة أهميـة اللغـة للقومية. فاللغة تشكل أحد العناصر الأساسية لمعظم الحركات القومية إلـى يومنـا هذا. وهى تشكل بؤرة تركيز خاصة لحركات انفصالية مثل الحركـات الويلزيـة، والكيبيكية، والفلمنكية، والباسكية. وكانت هذه الثيمة المحددة عاملا أساسيا حتى فى الشكل التوحيدى التجديدى Risorgimento الليبرالى للقومية خلال القـرن التاسـع عشر. وكلمة Risorgimento تعنى resurgence [التجديد، الإحياء، البعث، النهوض]، وكانت كثرة من هذه الحركات الليبرالية التجديدية للقـرن التاسـع عـشر وثيقـة الارتباط أو فى كثير من الأحيان مسبوقة بالبحث الفيلولـوچى الواسـع، وإعـادة اكتشاف الأساطير القديمة، والأغنية الفولكلورية، والـشعر، والأعـراف. وقامـت الدراسة الضخمة التى أُجْريت فى ألمانيا تحت رعاية بارون فون شتاين Baron von Stein – Monumenta Germaniae Historica(1819) – بتجميع كميات هائلة مـن المادة التاريخية والفيلولوچية المتعلقة بالتاريخ الألمانى. ونتيجة لهذا العمـل، كمـا يعلّق پيتر ألتر، "أعيد تفسير النظم السياسية السابقة على أنها أسلاف الدول–الأمـم اللاحقة" (Alter 1989, 63). وجرى تكرار هذه العملية فى كل مكان فى أوروپـا. وعلى هذا النحو لم تكن القومية الليبرالية مستثناة من هذا الحماس اللغوى، رغم أن الأمر كله بدا للوهلة الأولى غير ضار على الإطلاق. وقد صارت القومية التراثية أقرب من الحصرية مبتعدةً عن عالمية القومية الليبرالية، وفـى بعـض الحـالات منتقلةً إلى الأساس الفيشتى (نسبة إلى فيشته) لتفوق قوميات محدَّدة. وظهرت اللغة أقل غلبة قليلا فى القومية التمامية فى القرن العشرين، غير أنـه اسـتولى علـى مكانها، بصورة خاصة فى حالة الاشتراكية القومية، العاملان العِرْقى والبيولوچى.

الدول الأمم

كانت الدولة الأمة الشكل الأكثر شعبية للتنظيم السياسى فى القرنين التاسع عشر والعشرين وتطورت بسرعة كبيرة على مدى تلك الفترة[٣٩]. وكان يُنْظَر إلى الدول المتعددة القوميات الأقدم عهدا فى القرن التاسع عشر، فى ذلك الحين، بصورة متزايدة على أنها مفارقات تاريخية – "سجون الشعوب". وكان هذا مصير الإمبراطوريات الهابسبورجية، والروسية القيصرية، والعثمانية. وكان يُنْظَر إلى الدولة الأمة، على مدى القرن التاسع عشر، ليس فقط على أنها الشرط المسبق للحرية الحقيقية، بل أيضا على أنها أساس التحديث والتنمية الاقتصادية. وقد تصوَّر بعض الباحثين نموذجا لهذا التطور: الدول الأمم الأولى الناشئة من الدول الأوروبية الغربية الأصلية المطلقة وشبه المطلقة، مثل فرنسا وإنجلترا، التى أعقبتها دول أمم ثقافية فى أوروبا الوسطى والجنوبية، وبصورة خاصة الدول الأمم التوحيدية، مثل ألمانيا وإيطاليا. وأخيرا، توسعت الدول الأمم الانفصالية فى العدد، وقادت إلى التفتُّت الناتج عن ذلك للدول المتعددة القوميات[٤٠].

وفى بحث الدولة الأمة يوجد عدد من المشكلات المفاهيمية والتجريبية التى تحتاج إلى الفحص. هناك أولا مشكلة تعبير state (دولة). ويمثل هذا التعبير واحدة من الأفكار الأكثر تعقيدا فى المفردات السياسية الأوروبية. وهذا تعبير خلافىّ بعمق وكان بؤرة للتفكير على مدى القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية. وبأبسط عبارة، يمكن أن تدل الدول على شعب منظَّم سياسيا بطريقة ما (حسب الطريقة التى يفهم بها المرء تعبير "people" [شعب])؛ أو مؤسسات الحكم (أو مؤسسات محدَّدة داخل الحكم – مثل الفرعيْن التنفيذى والتشريعى)؛ وأخيرا، يمكن أن يعنى بنية قانونية أو دستورية من القواعد أو حتى الشخصية القانونية للحاكم (للحكام)، أو المكاتب، أو المؤسسات (Vincent 1987 or 2002, ch. 2). وليس من الواضح كيف يرتبط أىٌّ من هذه الأشياء بالأمة، ربما فيما عدا عن طريق تفسير للشعب "بكونه"

الدولة، مع أن خطاب مثل هذه "السيادة الشعبية" يسبق القومية ولا يتداخل معها مباشرة. وعلاوة على هذا، فإنه نظرا لأنه توجد مفاهيم مطلقة، ودستورية، وأخلاقية، وشيوعية، وتعددية، واتحادية (فيدرالية)، وقانونية صارمة للدولة، ليس من الواضح ما إذا كان أىٌّ منها أو كلها يرتبط بالقومية. وبكلمات أخرى، لا تعنى الدولة الأمة بالضرورة أىّ نمط أو شكل خاص للدولة. إنها فارغة كنظرية. ومن المحتمل أن تتّسق الشمولية المتطرفة مع القومية تماما مثل الدستورية الليبرالية. ولهذا فإنه نظرا لهذا التعبير اللغوى العادى الشائع "الدولة الأمة" وشهرته، فإنه يبقى من المحيِّر دائما أن هذا الافتقار الكلى إلى الوضوح يتواصل فيما يتعلق على السواء بطبيعة الدولة وعلاقتها المحدَّدة بالأمة.

ثانيا، كما هو متضمَّن فيما سبق، يوجد إبهام عميق بشأن طابع الأمة ذاتها. ومن الجلى أنه توجد تصورات "للدولة الأمة" داخل مختلف مدارس الفكر القومى. وبالتالى فإن جوهر الدولة الأمة يتعدّل حسب النماذج المحدَّدة. ومن حيث النماذج العامة المعتمدة فى هذا الفصل، هناك تصورات ليبرالية، وتراثية، وتمامية، للدولة الأمة. وقد تطورت الدولة الأمة الليبرالية فى القرن التاسع عشر وهى تتوافق إلى حد كبير مع النظرة الكلاسيكية (ولاحقا الليبرالية الجديدة أو الاجتماعية) للدولة، التى تخفِّفها الدعاوى القومية المعتدلة. ويؤيد القوميون الليبراليون فى العادة الحكم البرلمانى، والديمقراطية التمثيلية، والحقوق والحريات الفردية، والمجتمع المدنى المزدهر، واقتصاد السوق، وسيادة القانون. والحقيقة أن القوميِّين الليبراليِّين، رغم شهرتهم القومية بالتشديد على الخصوصية والمحلية، ينادون فى العادة بالأمة الليبرالية كنموذج عالمى. ولا شك فى أن هذا كان هدف مجموعة "إيطاليا الفتية" ذات الإلهام الماتسينىّ وما يزال ينادى به قوميون ليبراليون مثل ديڤيد ميللر، ويائيل تامير Yael Tamir. ومن المهم بنفس القدر التشديد الذى تضعه كل المدارس القومية على تقرير المصير. ورغم تاريخه الملغز فى القرن العشرين، يجرى تحديد هوية

تقرير المصير فى العادة على أنه دافع ليبرالى قوى. والفرد الذى يقرر مصيره والأمة التى تقرر مصيرها متوازيان فى بعض العقول الليبرالية[٤١]. ومن الضرورى أن نضيف هنا تعديلا صغيرا فى العلاقة بثيمة الليبرالية. فتصاعُد الاهتمام فى تسعينيات القرن العشرين بالقومية المعتدلة عند كتّاب مثل ديڤيد ميللر يستعمل القومية لدعم العدالة التوزيعية لـ "اشتراكية السوق" (Miller 1990 and 1995; Miller in Brown ed. 1994). وقد أمكن أن يؤدى هذا إلى فكرة أنه توجد قومية اشتراكية. ونظرتى الخاصة هى أن القومية الاشتراكية اعتمدت فى العادة (وخاصة فى جانب كبير من المناقشة الجديدة) على الأشكال الليبرالية للجدال ويمكن اعتبارها بالتالى بسهولة أكبر ضمن المقولة القومية الليبرالية[٤٢]. وقد طورت القومية المحافظة التراثية والقومية التمامية تصوراتهما المتميزة للدولة. وفى حالة الكتّاب التراثيّين المحافظين تباين هذا بصورة كبيرة؛ حيث كانت بعض العناصر فى بريطانيا مرتاحة بصورة كلية لتراث Rechtsstaat[سيادة القانون]، وكانت عناصر أخرى فى فرنسا وألمانيا تتطلع إلى نماذج أكثر كوربوراتية، وعضوية، وهيراركية. وفى حالة القوميّين التماميّين (كما فى إيطاليا الفاشية) كانت هناك رؤية دولة شمولية أخلاقية.

وبعيدا عن الإبهامات السابقة للدولة، والأمة، وعلاقة كل منهما بالأخرى، هناك مشكلة أخرى تتعلق بأىٍّ منهما جاءت أولا – الدولة أم الأمة. والسبب فى البحث عن إجابة لهذا السؤال بسيط: رغب كثير من الكتّاب القوميّين فى منح الأولوية للأمة بوصفها كيانا طبيعيا، أو على الأقل شيئا يحظى بِقِدَمٍ كبير، ويشيرون بالتالى إلى أن الأمم تخلق الدول على صورتها هى الخاصة. غير أنه، رغم حُجَج أنتونى سميث المراوغة عن الأصول الإثنية للأمة، تميل الأدلة إلى الفكرة المعاكسة، خاصةً إذا بحثنا "الأمة" وليس "المجموعة الإثنية" ethnie[٤٣].

فالدول السلالية المطلقة تسبق وجود الأمم بقـــرون. ولا شـــك فـــي أن العـــضوية المشتركة، والأبنية والتقاليد القانونية للدول المطلقة المستقرة قدَّمت المواقع المثاليـــة "للقوميات المبكرة" proto-nationalisms. غير أن مفردات القومية ليست موجـــودة إلى وقت متأخر كثيرا. وحتى إذا كانت القومية تبرز الآن بصورة أكثر غلبة، فـــإن من المهم أيضا أن ندرك أنه يمكن أن توجد أشكال أخرى من الإخلاص، والولاء، والشرعية، داخل الدول وأن القومية ليست سوى شكل ظهر فى القرنين الأخيرين. وبالتالى فإن الدول تسبق الأمم فى الوجود بثمانمائة عام فى أوروبا ولا يبدو، رغم الميثولوچيا القومية للقرنين التاسع عشر والعشرين، أنها تحتاج إلى القومية لتبقى أو لتحافظ على استمرارية الحكم.

وتنشأ مما سبق مشكلة أخرى مرتبطة بذلك ووثيقة الـــصلة بالفعـــل تتعلَّـــق بالعلاقة المحدَّدة بين الأمم والدول. والسؤال الأساسى هنا بسيط بصورة صـــادمة: هل توافقت الأمم والدول فى القرنين التاسع عشر والعشرين – ذروة الجدال القومى – بطريقة تعطى معنًى للتعبير المركَّب "الدولة الأمة"؟ وهناك عـــدد مـــن الطـــرق لبحث هذا السؤال. أولا، من القابل للجدال أنه يمكن حكم دولة بـــصورة أســـهل إذا كانت تتوافق معها، من الناحية العملية، أمة. على أن هذا يمكن أن يعنـــى شـــيئين. حيث يمكن أن يكون مجرد ملاحظة بأن هذا هو الحال تجريبيًّـــا، أو، كبـــديل، أن القوميِّين يعزِّزون عن عمد فكرة أن يكون الحكم بسهولة أكبر. وترتبط الملاحظـــة الأولى بالمعالجة الكلاسيكية لهذه المسألة عند بعض الكتّاب التراثيِّين، مثل هيـــردر أو فيشته، حيث يجرى النظر إلى الدولة والأمة على أنهما متزامنتان تقريبا علـــى مستوى تجريبى أو طبيعى. وكما علَّق هيردر: "الدولة الأكثر طبيعية هـــى قوميـــة واحدة ذات طابع قومىَ واحد" (quoted in Ergang 1931, 343-4). وتعنى الملاحظة الثانية أن الأمم مجرد أبنية مفتعلة تصمِّمها الدول لتحكم بسهولة أكبر. وينسجم هذا مع أولئك الذين، مثل أندرسون أو جيلنر، ينظرون إلى الأمة علـــى أنهـــا خدعـــة

متخيَّلة. وتتمثل طريقة أخرى فى فَهْم علاقة الأمة/الدولة فى أن الأمة تكون أكثر استقرارا إذا كانت محكومة ذاتيا من خلال دولة. وتشكل الدولة الصدَّفَة الواقية للأمة. ويمكن أن ترتبط هذه النقطة بالنقطة الأولى، حيث يمكن ملاحظة أنه يمكن حكم دولة بسهولة أكثر عندما تتطابق مع أمة، غير أنه يمكن أيضا تأكيد أن الأمة تزدهر ضمن بنية دولة.

ورغم القضايا السابقة يوجد عدد من الصعوبات الرئيسية. فمن الجلى تماما أن الدول هى أبنية قانونية غير شخصية بصورة أكبر حيث تتحدَّد العضوية بالقانون. وعلى العكس من هذا، فالأمم نمط مختلف من الكيان الاجتماعى، أكثر شخصية، ومتوجهة ثقافيا، وعاطفية، وتتحدد بصفة عامة بأنماط أخرى من المعايير (Smith 1991, 14-15). وكما سبقت الإشارة، فإن الدولة تسبق الأمة تاريخيا أيضا بقرون كثيرة ومن الجلى أنها عاشت بدونها. وهذه القضايا آمنة نسبيا. غير أنها صارت أكثر إشكالية عندما جرى ربطها بقضايا أخرى، أعنى، أن من الجلى أنه توجد قوميات ومجموعات إثنية عديدة داخل الأغلبية الواسعة من الدول (Alter 1989, 111-12; Hobsbawm 1992, 17; Kymlicka 1995a and 1995b). وقد قويت هذه التعددية الإثنية والتعددية القومية على مدى الخمسين سنة الماضية مع تدهور الإمبراطوريات الغربية، وزيادة المواصلات، والسفر الدولى، والهجرات الكبرى للشعوب. كما تعززت إلى درجة ما نتيجة للاهتمام المتزايد باللامركزة، والإقليمية، والفيدرالية، داخل الدول. كما أن ظاهرة التعددية الثقافية بوجه خاص (التى يمكن ببساطة أن يُعاد تكوينها فى شكل التعددية القومية أو القوميات الصغيرة) صارت، منذ ثمانينيات القرن العشرين، سمة أكثر انتظاما للدول ذات التوجه الغربى مثل كندا، ونيوزيلندا، وأستراليا، وتغدو بصورة متزايدة ظاهرة واسعة الانتشار فى دول أخرى كثيرة، منها بريطانيا، وألمانيا، وفرنسا، والولايات المتحدة الأمريكية، مع الإقرار بأن دولا مثل اليابان، بين دول أخرى، ما تزال تبدو رافضة لسياسة التعددية الثقافية (Vincent 2002, ch. 7).

وبالتالى فإنه على حين كان من المعتاد بصفة عامة أن يسخر القوميون من الدول المتعددة القومية القديمة، فى القرن التاسع عشر، سيبدو أن الحال هو أن العكس هو الصحيح الآن فيما يتعلق بدول كثيرة. ومن المغالطة إلى حد كبير أن نعتقد أن كل الدول تتطابق مع الدولة الأمة الحصرية. وعلاوة على هذا فإن الأمم، والمجموعات الإثنية، واللغات، تنتقل عبْر حدود الدول وتتجاوزها. ويوجد، فضلا عن هذا، عدد كبير من المجموعات عبر القومية؛ والشركات المتعددة القوميات؛ والشركات العالمية الكبرى التى تحوز موارد أكبر من موارد دول كثيرة؛ والروابط الدولية؛ والتجارة العالمية، والمواصلات العالمية، والمؤسسات فوق القومية. ولا شيء منها يبدو مقتصرا على دولة أمة. كذلك فإن جوانب إشكالية كثيرة للحياة – التلوث، والمراقبة البيئية، والتكنولوچيات النووية، والحرب الحديثة – لا هى مشكلات قومية فقط ولا هى مشكلات تستند إلى دولة. ومن الجلى أن الدولة ما تزال لها وظائف مهمة للغاية، غير أن دورها ظل يتضاءل جزئيا ويمكن تماما أداء هذه الوظائف بدون قومية. ومع هذا ما يزال من الصعب فى اللحظة الحاضرة حتى أن نتصوَّر عالما بدون دولة.

وتتمثل إحدى المشكلات الرئيسية فى بحث علاقة الأمة/الدولة فى أنها صارت واقعة تماما فى حبائل مصطلحات أخرى. وعلى سبيل المثال، هناك صلة قوية بين القومية ونظرية السيادة. ومصطلحات السيادة قديمة نسبيا، فيما يتعلق بالمفردات السياسية الأوروبية، وهناك عدد من المعانى التى جرى استخدامها بها والتى تسبق القومية بقرون. ويتمثل معنى حاسم للسيادة ظهر فى القرن السابع عشر، فى سيادة الشعب أو السيادة الشعبية. ويصير هذا مهمًّا بصورة خاصة فى مفردات العهد الثورى الفرنسى. ولم يَعُدْ يجرى تصوُّر السيادة من وجهة نظر القانون، أو العاهل، أو الحاكم، بل بالأحرى من وجهة نظر الشعب (أو الفولك

Volk= القوم)، وفى مناقشات كثيرة، يصير تعبير people [شعب] متطابقاً مع تعبير nation [أمة]. وينظر إلى شعب أو أمة على أنه ذو سيادة عندما يكون الأعلى من وجهة نظر التشريع والحكم الذاتى ضمن دولته. وقد عززت الدول هذا الترادف للشعب والأمة من خلال خلق التجانس بين السكان بصورة واعية عن طريق اللغة والسياسات التعليمية المرتكزة على الدولة.

ويركز القوميون دائما كل اهتمامهم على الشعب بكامله ككل (بالاستثناء العرضى للمهاجرين أو العمال الأجانب). وهم يركزون أيضا الشرعية السياسية فى الكل. وحالما يكون قد جرى إقرار شرعية الشعب ككل وأهميته السياسية، لا تبقى إذن سوى خطوة قصيرة إلى فهم حاسم آخر – الديمقراطية – يمثل التعبير الواضح عن إرادة الأمة (Kohn 1945, 191-2). ومثل هذه الديمقراطيات القومية يمكن أن تكون ليبرالية، أو ثورية، أو شديدة المحافظة. والوعى القومى أو الشعبى أداة غير عملية وتنحرف فى كثير من الأحيان، تحت قيادة نخب حاكمة بعينها، إلى تمامية جماهيرية وإلى كراهية الأجانب. والديمقراطية الآن قيمة جوهرية؛ وهى أكثر من أداة مفيدة. إنها تحلّ بعض مشكلات الشرعية، غير أنها عندما تصير متطابقة مع الغايات القومية للدول، تصير غير قابلة للتنبؤ مطلقا[٤٤]. كما جرى تعزيز الصلة بين الديمقراطية والقومية فى كتابات شخصيات بارزة مثل إرنست رينان و ج. س. ميل. وقد وصف رينان الأمة على نحو ممتاز على أنها "استفتاء يومى" وكانت الإرادة القومية فى نظر ميل مجرد تعبير آخر عن مبدأ الحكم الديمقراطى التمثيلى (Birch 1989, 39). غير أنه توجد معانٍ أخرى للديمقراطية، مثل الديمقراطية التشاركية أو المركزية الديمقراطية. والديمقراطية لا ترتبط بالضرورة بالديمقراطية الليبرالية وحدها. فالسيادة القومية الديمقراطية للشعب من المحتمل أن تتعامل بوحشية مع حقوق الأفراد. ويمكن أن نلاحظ هذا فى صفوف أنصار "الديمقراطية الأنبل" للقومية الفاشية.

والمفهوم الأكثر حسما للمبدأ القومى المكرَّس، الذى يرتبط من جديد ارتباطا وثيقا بالديمقراطية والسيادة، هو تقرير المصير. وهذا هو المبدأ القائل بأن لأمةٍ الحق فى تكوين نفسها فى دولة مستقلة وأن تحدد حكمها الخاص وقوانينها الخاصة. وهو مبدأ برز بقوة على وجه الخصوص فى مناقشات القرن العشرين، رغم أن نسبها يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر. وقد ظهر زمن صدارتها المبكرة الكبرى مع إعلان نقاط الرئيس ويلسون الأربع عشرة فى أعقاب الحرب العالمية الأولى. وكما لاحظ أحد المعلِّقين، "فى نظر ويلسون كان تقرير المصير تعبيرا آخر تقريبا عن السيادة الشعبية" (Cobban 1944, 20; also Moore ed. 1998, 2ff). وكان صوت الشعبvox populi فى الحقيقة صوت الرب vox dei. وقد فوجئ ويلسون نفسه بعمق بمجرد عدد الذين رغبوا فى تقرير مصيرهم[٤٥]. وكان ويلسون، مثل ماتسينى فى القرن التاسع عشر، قد تصوَّر فقط عددا محدودا من الأمم. واعتقدا كلاهما أن الحجم وقابلية الحياة سوف يضعان قيودا على عدد الدول الأمم[٤٦]. وبعد الحرب العالمية الثانية، كان تقرير المصير أحد العناصر الأساسية لمفردات تصفية الاستعمار (Bhalla in twining ed. 1991, 21-2)[٤٧]. ومع تطور الأمم المتحدة، صار تقرير المصير أساسيا، وإنْ كان ما يزال مبهما بعمق، للخطاب السياسى لأواخر القرن العشرين[٤٨].

وكما لا حظنا من قبل، هناك تحويل حاذق فى الحجة المتعلقة بتقرير المصير إلى حجة ليبرالية أكثر تقليدية تتعلق بحرية الفرد. فالفرد الحر يقرر مصيره، ومن الجلى بالتالى أن الأمة الحرة أيضا تقرر مصيرها. وتصير الأمة مرادفا للمحكومين. وبعيدا عن صعوبة الكلام عن "النفس" لأمة، تتمثل المشكلة الحاسمة هنا فى واقع أن تقرير المصير القومى لا يتطابق بالضرورة مع تقرير مصير الفرد[٤٩]. ويفترض القوميون الليبراليون شكلا ما من "الانتقال" الآلى من الواحد إلى الآخر. فكل الأمم التى تقرر مصيرها تكون بطريقة ما أمم ليبرالية[٥٠]. ولهذا تكون الديمقراطية التمثيلية مجسَّدة فى مؤسسات ثابتة. ويعنى تقرير المصير

على المستوى الفردى أن الحكم يتقرر بحرية بواسطة الناخبين. ومع هذا يعنى تقرير المصير فى سياقات أخرى حق دولة أو مجتمع فى وجوده الخاص المستقل والمتميز. كذلك فإن حق "القوْم"الألمانى فى ظل الاشتراكيِّين القوميِّين، أو أىّ نظام أتوقراطى آخر مثله، يجرى إضفاء الشرعية عليه أيضا بتقرير المصير. وفى هذا السياق الأخير، يشارك الأفراد فى السياسات القومية أو يجدون أنفسهم فيها. وبكلمات أخرى، لا يكاد يوجد مجال فى المنظور الأخير للحرية الفردية الأرثوذكسية أو الديمقراطية التمثيلية، بالصيغة الديمقراطية الليبرالية أو الاجتماعية. ومن الصعب فى الحقيقة أن نرى كيف يمكن توفيق تقرير المصير الفردى الخالص مع تقرير المصير القومى. ويبدو أن الاثنين متعارضان كإمكانية كامنة، بالضبط حسب الطريقة التى نفسر بها علاقة الفرد مع الأمة. ومن الناحية الشكلية فإن القومية كتقرير ذاتى قابل للتلاؤم مع الفاشية وكذلك مع الليبرالية. وبالتالى فإن تقرير المصير مراوغ كديمقراطية وكسيادة على السواء.

الاقتصاد القومى

أضافت القومية الاقتصادية أحد التحديات العملية الأكثر دينامية، وإنْ كان ما يزال ملتبسا، إلى الاقتصاد السياسى الليبرالى الأكثر أرثوذكسية. ومن الناحية الأساسية، تمثل القومية الاقتصادية مذهبا مصمَّما لجعل الأمة مكتفية ذاتيا نسبيا فى أزمنة الحرب ومزدهرة فى أزمنة السلام. وهى تعتبر أن الأمم ستحاول فى المحل الأول أن توفِّر مستويات معيشة مقبولة لأعضائها عن طريق منح المعاملة التفضيلية لصناعاتها والتشجيع لمستهلكيها على شراء السلع المنتجة محليا، من أجل تعزيز ميزان التجارة والمستويات القومية. ولهذا يجرى تصوُّر الرفاهية القومية على أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالرفاهية الاقتصادية. وفى مستواها الأكثر بساطة

تؤكد القومية الاقتصادية أن العمليات الاقتصادية تتقرر بصورة رئيسية داخل حدود الدول الأمم وليس بالتجارة الدولية. ومثل هذه القومية الاقتصادية يمكن انتهاجها بصورة عدوانية – حيث تتحول فى كثير الأحيان إلى إمبريالية – أو بصورة دفاعية – فى سبيل حماية صناعات فتية ضد ضراوة الدول الأخرى. وفى كثير من الأحيان يرتبط عدد من الأفكار المتميزة بالقومية الاقتصادية. ومن المهم فى البداية التمييز بينها. ومع هذا يُنْظَر إلى القومية الاقتصادية فى كثير من الأحيان على أنها تعادل حركتين أوروبيتين سابقتين نوعيتين – الكاميرالية cameralism [= حديثا: الإدارة العامة] والميركانتيلية. وعلى هذا النحو، على سبيل المثال، تبدو القومية الاقتصادية فى كثير من الأحيان فى الأدبيات موصوفة على أنها "الميركانتيلية الجديدة" neo-mercantilism. وهى ترتبط أيضا بالاكتفاء الذاتى الاقتصادى، والتعريفات الجمركية، والحمائية. ويمكن أن تعبِّر كل هذه العناصر عن أشكال ودرجات مختلفة من القومية الاقتصادية.

وقد تطورت الكاميرالية منذ القرن السادس عشر داخل بعض الولايات الألمانية. وأعلنها عدد من الموظفين الحكوميِّين ووكلاء الحكام السياسيِّين[٥١] وكان اهتمامها الرئيسى هو الرفاهية الشاملة للولايات الخاصة. وكان مفتاح هذه الرعاية يتمثل فى الإيرادات للتزويد بحاجات الولايات. وعلى هذا النحو تطورت الكاميرالية كتكنولوجيا مدنية للإدارة والحكم. ولم يكن يُنظَر إلى الاقتصاديات، وبصفة خاصة الإيرادات المالية، على أنها مجال مستقل عن السياسة، بل بالأحرى كجانب متكامل مهمّ أسهم فى الرفاهية العامة للولاية. وبكلمات أخرى، كانت الاقتصاديات تابعة للرفاهية السياسية للولاية. وكانت ولايات ألمانية كثيرة فى ذلك الحين، وحتى أوائل القرن التاسع عشر، صغيرة فى السكان والإقليم، وزراعية وفلاحية الأساس إلى حد كبير. وكانت ولايات منها إطلاقية يحكمها أمير واحد. وكان يُنْظَر إلى الأفراد على أنهم تابعون للولاية – حيث كان يجرى تصوُّر الولاية على أنها عائلة موسعة موحَّدة فى شخص الأمير.

وكان يحدث فى كثير من الأحيان تشبيه الكاميراليّين بالميركانتيليّين، رغم أن للمقارنة حدودا. وفى أوج الكاميرالية، لم يكن الاقتصاد السياسى علما منفصلا متميزا عن الدولة. غير أن الميركانتيلية كانت تصوُّرا واعيا بالذات للاقتصاد السياسى، مع أنها كانت ما تزال مرتبطة بطموحات الإمارات السلالية المركزية. وكانت الميركانتيلية مهتمة بدعم الصناعات المحلية عن طريق التعريفات، والإعانات، وتنظيم المانيفاكتورات. بل حتى كان يُنْظَر فى نفس الضوء إلى اكتساب مستعمرات على أنه توفير للمواد الخام من أجل الصناعة المحلية والمانيفاكتورات. وقد شهدت أيضا الإدارة المدروسة لميزان المدفوعات باعتباره حاسما لاقتصاد ناجح. ونادت بتشجيع التوظيف المحلى عن طريق صادرات مدعمة وبتثبيط إيجابى للواردات. وكانت الميركانتيلية، مذهبا قويا وفى بعض الحالات، سائدا، فى إنجلترا وأوروبا القارية، للاقتصاد السياسى حتى القرن الثامن عشر. كما كان بعض أنصارها فى ذلك الزمن ينظرون إليها على أنها عملية اكتساب للذهب والفضة عن طريق ميزان تجارى إيجابى. وكان الميركانتيليون يهدفون دائما إلى تفوُّق الصادرات على الواردات فى سبيل زيادة تدفق المعادن الثمينة إلى داخل البلاد. وكان التصوُّر الميركانتيلى للثروة بالتالى مرتبطا بامتلاك تلك المعادن الثمينة. وما من ميركانتيلى آمَنَ بالاقتصاد المكتفى ذاتيا. وكان هناك احتياج إلى جانب من التجارة دائما؛ غير أن المنفعة المتبادلة فى التجارة كانت وَهْمًا.

ويرجع تاريخ فكرة الدولة المكتفية ذاتيا إلى بعض الأشكال المبكرة للمجتمع السياسى فى العالم الإغريقى القديم (Finly 1973, 125). غير أننا يمكن أن نجد أحد أكمل العروض للفكرة فى كتاب فيشته (1800) The Closed Commercial State[الدولة التجارية المغلقة]، الذى استمدَّه، وفقا لبعض المعلِّقين، من مراقبته وإعجابه الوثيقيْن بجهود اليعاقبة فى توجيه الاقتصاد بعد الثورة الفرنسية. وفى ذلك الحين، كانت الميركانتيلية، فى بروسيا، تحت الضغط وتم إلغاؤها فى نهاية الأمر

فى 1786، الأمر الذى أدى بدوره إلى أزمة اقتصادية. وكان فيشته لا يحبذ الميركانتيلية ولا التجارة الحرة. وكان يجادل دفاعا عن دولة أشمل توجِّه حياة، وعمل، وأمن كل المواطنين. وكان يشعر بأن العمل لا يجب أن يكون عبئا يوميا على المواطنين، بل متعة. ومثل هذه المتعة سيكون تأمينها فى البداية عن طريق عقود، تفرضها الدولة، من أجل توطيد العمال لأمنهم الكلى لموارد رزقهم فى العمل. وسيكون الجميع متحررين من العوز طوال حياتهم. وتقوم الدولة بالعناية بالناس، وبالتالى ما من أحد ستكون له أىّ حاجة إلى اكتناز المال أو للادخار بصورة واسعة النطاق. والحقيقة أن البنية الكاملة للدولة كان يجرى تصوُّرها على أنها مجموعة معقدة من مثل هذه العقود بين مجموعات مصرَّح لها من المنتجين، والحرفيِّين، والتجار[٥٢]. ففى نظر فيشته، قاد الاقتصاد غير الموجه إلى اندفاع مجنون نحو المال، الأمر الذى انتهى إلى الفوضى والحرب. وستكون الضريبة الوحيدة المفروضة لدفع مرتبات موظفى الدولة، والمعلمين، والجيش، وسيكون لكل هؤلاء أجر متساوٍ مع المجموعات الأخرى. وستحدِّد الدولة بدورها بالمراسيم كل الأسعار والقيم. وسترتكز القيم على الاستعمال والتبادل. وستكون القيمة الأساسية بوشل bushel من الحبوب. وسيجرى بالتالى قياس كل القيم فى التبادل بـ "نقود الحبوب" grain money وجادل فيشته دفاعا عن أن يحلّ محلّ القطع النقدية المعدنية لاندجيلت Landgeld[نقود/عُملة زراعية] خاصة، فى تميُّزها عن فيلتجيلت Weltgeld[نقود/عُملة عالمية] القابلة للتبادل (التى يجب إلغاؤها من التداول ومراقبتها تماما من جانب الدولة). وسيكون بوشل من الحبوب معادلا لورقة من لاندجيلت – ويقترح فيشته أن تكون قطعة من الجلد[٥٣]. وأخيرا، ستكون الحدود مغلقة، بخطوات تدريجية، أمام كل التجارة الأجنبية وستصير الدولة مكتفية ذاتيا من الناحية الاقتصادية. وأحسَّ فيشته أنه، "فى دولة رشيدة لا يمكن ببساطة أن يُسمح للمواطنين الخاصين بالتجارة بصورة مباشرة مع مُواطنِ بلدٍ أجنبى" (Fichte quoted in Heilperin 1960, 86). ولن يؤدى أىّ إغلاق جزئى للحدود إلا إلى

الاستياء. ولهذا ينبغى أن يكون الإغلاق شاملا بقدر الإمكان. وستقوم الدولة بجلب الآلات، والمواد الخام والحاصلات الموسمية من الخارج، غير أن الحدود ستكون فيما عدا ذلك مُحْكمة الإغلاق. وسيكون الأشخاص الوحيدون الذين يسمح لهم بالسفر الباحثين، الذين سيعودون بمعلومات تتعلق باكتشافات وتقنيات جديدة(٥٤). وسيكون من المتوقع أن يعملوا بصورة وثيقة مع الصناعات المحلية لإدخال تقنيات واكتشافات جديدة. وفى رأى فيشته، يمكن أن تصير دولة كهذه فى حالة بساطة رعوية. فسوف تتمتع بالأمن الكلى لجميع أعضائها وستكون خالية من الفقر، وستكون مزدهرة، وستكون الضرائب خفيفة، وسوف يكاد لا تُرتكب جريمة. وجدير بالذكر أن فيشته جمع بين الاكتفاء الذاتى المذكور أعلاه وإيمان قوىّ بالهوية القومية المرتكزة على اللغة، وهذه فكرة رئيسية طوَّرها فى خطاباته Adresses. ولا يمكن لدولة أن تنغلق تجاريا إلا حالما تكون قد وصلت إلى "حدودها الطبيعية"؛ غير أن هذه الحدود يمكن السعى إليها عن طريق الحرب والفتح عند الضرورة (Fechte in Heilperin 1960, 19; also Mayall 1990, 80).

وانتقل كتاب فيشته إلى خمول الذكر فى القرن التاسع عشر، رغم أنه كان هناك أولئك الذين، مثل فرديناند لاساله Ferdinad Lassalle، ظلوا مهتمين بعمق بهذا العمل. وتظهر كثير من أفكار فيشته الرئيسية فى سياقات أخرى – حيث ينظر البعض إلى أفكاره على أنها متضمَّنة فى ذروة التخطيط السوفييتى، رغم أن هذا يبدو بعيد الاحتمال بعض الشيء (Heilperin 1960, 63). ومن ناحية أخرى، جرى إحياء بعض الاهتمام الاقتصادى بعمل فيشته فى ألمانيا نتيجة حصار القوى المتحالفة على ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى، ومن جديد بعد 1933 فى عهد وزير الاقتصاد النازى يالمر شاخت Hjalmar Schacht، أحد أفضل مهندسى البرامج الألمانية لسياسة الاكتفاء الذاتى. وكان يُنْظَر إلى أفكار فيشته بوجه عام، فى ذلك الحين، فى سياق اقتصاد الحرب، الذى كان من نواح كثيرة غريبا على تصوُّر فيشته. على أن نظريات فيشته لها بالفعل أصداء مشتركة مع القومية التمامية

والتراثية، أكثر من القومية الليبرالية. غير أن من المؤكد تماما أن فيشته نفسه كان سيغدو غير مرتاح بوضوح مع مثل هذه الصلة.

والاسم المرتبط بأوثق صورة بالقومية الاقتصادية والحمائية فى القرن التاسع عشر هو الاقتصادى الألمانى فريدريش ليست، خاصةً فى عمله (1841) The National System of Political Economy[النظام القومى للاقتصاد السياسى]. وكانت خلفية عمل ليست تكمن فى المقام الأول فى عدائه تجاه سياسات التجارة الحرة الإنجليزية وغارات الصناعات الإنجليزية فى الأسواق الألمانية. وقد دافع بقوة عن اتحاد جمركى لولايات ألمانية بعينها (Zollverein تسولفراين)، من شأنه أن يحميها ضد ضراوات الصناعة الإنجليزية[٥٥]. وفى نظر ليست، انطوى تاريخ المعاهدات التجارية الإنجليزية على محاولة نشر السلع الصناعية الإنجليزية فى أسواق جديدة و "تدمير القدرة الصناعية المحلية لتلك البلدان" (List 1966, 66-7). ونظر ليست إلى السياسات التجارية لإنجلترا على أنها أحد جذور الثورة الأمريكية (List 1966, 95). وقد أغضبه بوجه خاص تاريخ قوانين الملاحة الإنجليزية والصراع بين إنجلترا والرابطة الهانسية Hanseatic League. وكانت إنجلترا قد صعدت نتيجة للبربرية الزراعية عبْرَ الاتصال التجارى مع الرابطة الهانسية. ثم انتقلت إلى الصناعة التحويلية والتفوق التجارى عن طريق السياسات الحمائية، مثل قوانين الملاحة، التى منعت بالفعل التجارة الأجنبية فى الموانئ الإنجليزية. وعلى هذا النحو عرقلت معاهدة ميثوين (1703) Methuen Treaty التجارة الهولندية والألمانية داخل الموانئ الإنجليزية. ونظر ليست إلى هذا على أنه يقود إلى تقييد تجارة الرابطة الهانسية، والولايات الألمانية، والهولنديِّين، وكذلك إلى هجرة العمال المهرة من أوروبا إلى إنجلترا. والواقع أن إنجلترا شجعت هذه العملية لتعزيز صناعاتها هى. وقد جرى اعتماد نفس المبدأ فى الفحم ومصائد الأسماك. ثم فرضت إنجلترا رقابة بصورة فعالة على مناطق تجارتها بأسطول بحرى واسع النطاق (List 1966, 47). والواقع أنها كانت مستعدة للذهاب إلى الحرب للمحافظة

على مثل هذه السياسات، كما حدث فى الصراع البحرى الإنجليزى-الهولندى. وحالما حققت هذا التفوق التجارى، عن طريق وسائل حمائية بالغة القسوة، حوّلت إنجلترا نفسها إلى رائد نقىّ لحرية التجارة التى كانت، فى الواقع، وسيلة أخرى للمحافظة على قلعتها الاقتصادية فى الأسواق. ولذا كان هدف ليست هو تحرير الألمان، وشعوب أخرى، من سياسات حرية التجارة التى تعتمدها إنجلترا.

وقد أحسّ ليست أنه بدا أن آدم سميث، بين آخرين، يعانى فقدان ذاكرة انتقائى فيما يتعلق بتفاصيل التاريخ التجارى لبريطانيا[٥٦]. وهاجم ليست حرية التجارة، Laissez-faire والكوسموبوليتانية، غير أنه وضع حججه بعناية داخل إطار تاريخى. وأكد أن كل الأمم تتحرك عبْر مَراحل: المرحلة الرعوية، المرحلة الزراعية، المرحلة الصناعية جنبا إلى جنب مع الزراعة؛ وأخيرا، ذروة التطور الاقتصادى، التجارة والصناعة جنبا إلى جنب مع الزراعة (List 1966, 177). وكانت المرحلة الأخيرة ملائمة للاستقلال القومى، طالما كان للأمة قدر كبير بما يكفى من الإقليم، والسكان، وموارد طبيعية ومواد خام كافية. وفى نظر ليست، كانت الأمة تتميز باللغة، والأدب، والتاريخ، والأعراف، والقوانين، والإقليم، والمؤسسات وكانت هناك فى كثير من الأحيان فوارق ملحوظة بينها. وقد اعتبر أن أمة بدون إقليم كافٍ أو لغة منفصلة محكوم عليها بالفشل. ومثل كثير من معاصريه اعتقد أن الأمم تختلف باختلاف المناخ - حيث تقطن الأمم الأكثر نجاحا فى المناطق المعتدلة[٥٧]. وكانت التجارة الحرة ملائمة لبعض المراحل، مثل المرحلة الزراعية؛ ومن ناحية أخرى، عندما تكون الصناعة فى مرحلتها المبكرة فى المرحلة الثالثة، يجب حمايتها بالتعريفات الجمركية للسماح بالتطور التام. وكانت الحرية الدولية للتجارة، فى هذه المرحلة الثالثة، تعنى العبودية القومية. وكان يمكن الرجوع بـ "حجة الصناعة الناشئة"، التى طبقها ليست حتى هذه المرحلة الثالثة، إلى Report on the subject of Manufactures: (1791) [تقرير عن موضوع الصناعات] لـ ألكزاندر هاملتون Alexander Hamilton، الذى يدافع فيه هاملتون عن مقاييس

حكومية لتشجيع وحماية الصناعات المحلية. وقد وسَّع ليست، الذى رأى أن الولايات والصناعات الألمانية فى زمنه فى المرحلة الثالثة، هذه الحجة. وقد تصير حرية التجارة من جديد ملائمة فى المرحلة الرابعة، حالما كانت الأمة قوية بما يكفى لمواجهة المنافسة. غير أنه ينبغى التعامل مع سياسة حرية التجارة بعناية لتفادى التراجع الاقتصادى (List 1966, 131).

وحدَّد ليست تمييزا بين ما سمّاه الاقتصاد الكوسموپوليتانى والاقتصاد القومى. فقط فى المرحلة الرابعة يمكن أن يعمل الاقتصاد الكوسموپوليتانى، وبالتالى حرية التجارة. وقبل ذلك، كان الاقتصاد القومى ضروريا لكى يؤخذ فى الاعتبار بالكامل بقاء وازدهار الصناعات المحلية للأمة. وربط ليست الاقتصاد الكوسموپوليتانى بكلٍّ من المدرسة الفيزيوقراطية وآدم سميث (List 1966, 347). وأنكر أن يكون الاقتصاد القومى ينادى بهذا بعودة شاملة إلى الميركانتيلية. وزعم أنه استعار فقط بعض العناصر القيِّمة من الميركانتيلية (List 1966, xxx). ولم تكن له اعتراضات نهائية على الاقتصاد الكوسموپوليتانى. والحقيقة أنه كان واضحا فى أن نظاما اقتصاديا صحيا يجب، فى التحليل الأخير، أن يهدف إلى حرية التجارة. كما ألحَّ على أنه يجب أن يركز نظام اقتصادى صحى على مؤسسات وقيم ليبرالية مثل تلك التى فى بريطانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية. حيث لا يمكن لوجود تجارى غنى أن يزدهر إلا مع درجة من الحريات الفردية المحلية (List 1966, 172). ولهذا كان ليست صريحا فى إعجابه والتزامه بالقيم الليبرالية وصرَّح بأنه ليبرالى فى السياسة. غير أنه كان مقتنعا أيضا بأن معظم الاقتصاديِّين الأرثوذكسيِّين لم يعرفوا كيف يتعاملون مع الأسس القومية لحججهم.

واعتبر ليست أن من الضرورى إدراك بعض الجوانب المهمة فيما يتعلق بالليبرالية. أولا، الأمم الليبرالية، مثل إنجلترا، التى ظلت الأقوى فى دعم حرية التجارة، لم تحقق تفوقها إلا بإنكار حرية التجارة فى السابق والسعى إلى حماية

صناعاتها المحلية. ثانيا، فيما يتعلق بأولئك الذين أتوا متأخرين إلى السباق الصناعى، بدت مزايا حرية التجارة أقل وضوحا فى الحال. والحقيقة أن حرية التجارة، فى أعين الأمة النامية، بدت أكثر شبها بالقومية التوسعية والإمبريالية للأمم الأقوى، بمظهر مختلف. ثالثا، عملت التجارة الليبرالية والقيم الليبرالية لصالح الأسواق المحلية الداخلية، غير أنها لم تكن دائما ملائمة للتجارة الخارجية. وكان جدال حرية التجارة توسيعا منطقيا للجدال المهاجِم على القيود الحكومية فى المجال المحلى. غير أن هذا التوسيع لم يكن مضمونا دائما. ويشير ليست إلى أن "'حرية التجارة' صارت شعبية دون أن يضع خط التمييز الضرورى بين حرية التجارة داخل الدولة وحرية التجارة بين الأمم" (List 1966, 11). وأكد أن هذه النقطة الأساسية للغاية تجاهلها آدم سميث. رابعا، الليبرالية الكوسموبوليتانية لم تأخذ ببساطة فى اعتبارها بالكامل وجود الأمم. وأهملت تأثيراتها السياسية والثقافية القوية وبدلا من هذا اختارت فردية غير اجتماعية. وفى الاقتصاد الليبرالى احتل تصوُّر المستهلك العالمى مكان الصدارة على حساب المستهلك القومى. خامسا، فشلت الليبرالية الكوسموبوليتانية فى استيعاب فكرة أن الثروة الحقيقة تُقاس ليس بالنقود، بل بقدرات الإنتاج. وعلى العكس من آراء آدم سميث فإن قدرات الإنتاج لا يسهِّلها تقسيم العمل بقدر ما يسهِّلها اتحاد العمال فى الإنتاج المشترك. وكما علَّق ليست: "كما فى مصنع دبابيس، كذلك فى الأمة تعتمد إنتاجية كل فرد – وكل فرع إنتاج مستقل – وأخيرا كل الأمة على ممارسات كل الأفراد الذين يقيمون علاقة سليمة مع بعضهم البعض (List 1966, 160). وشكلت وحدة الأمة أساس الإنتاج والازدهار على السواء. سادسا، أهملت الليبرالية الكوسموبوليتانية، كنتيجة منطقية لجهلها بالتاريخ التجارى، واقع أنها ارتكزت على الوجود السابق للأمة. وكانت توجد دائما دولوية وقومية مقموعة متبقية ضمنية فى كل الفكر الليبرالى. وقد شكلت الدول والأمم الخلفية الجوهرية للأسواق الليبرالية الناجحة. وكان الإطار العام للقانون القومى، والدفاع القومى، والرفاهية القومية، والأهداف القومية،

والدولة القومية، يتمثل فى الخلفية الآمنة اللاواعية تقريبا للسوق. وفى نظر ليست فإنه على هذا النحو لم يكن بلا مغزى أن الكتاب الرئيسى لـ آدم سميث كان عنوانه (1776) The Wealth of Nations [ثروةالأمم]. وكان موقف سميث نموذجيا للاقتصاديات الليبرالية التى رفضت الاعتراف بأهمية القومية للاقتصاد. ودافع ليست عن جعل الأهداف القومية صريحة ضمن إطار ليبرالى. كذلك فإن التلاعب الحكومى بالسوق المحلية عن طريق الحمائية كان يجعل صريحا ما كان من قبل ضمنيا فى النظرية الليبرالية. ويجب أن يكون واضحا هنا أن ليست كان يدافع ليس عن القومية التراثية أو التمامية الكارهة للأجانب، بل عن شكل من أشكال القومية الليبرالية الفعالة والمتطورة.

خلاصة

بين كل الأيديولوجيات التى بحثناها فى هذا الكتاب، تقدم القومية بعض المشكلات الأكثر استعصاءً. ومن الصعب حتى على المراقب الأكثر عرضية للأحداث السياسية على مدى العقود الثلاثة الأخيرة أن يُنكر أن القومية قوة باللغة الجبروت فى السياسة العالمية. ورغم الصعود الهائل للقوميات فى فترة ما بعد الحرب فى آسيا، وأفريقيا، والشرق الأوسط، يعتبر البعض، مع هذا، أن القومية ما تزال من الماضى passé، حيث كانت ذروتها الحقيقية فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وكانت متطابقة مع نموّ الدولة. ولا شك فى أن من الصحيح أنه فى عالم ما بعد 1945 كان هناك عنصر محبط لبعض الأمانى القومية. ذلك أن الربط التاريخى للقومية بالفاشية والاشتراكية القومية فى البداية أدى إلى تثبيط بعض المتحمسين المحتملين حتى ثمانينيات القرن العشرين، خاصةً فى أوروبا. وفضلا عن هذا، شكَّل التأثير المباشر لما بعد 1945 لكلٍّ من الديمقراطية الليبرالية والشيوعية (من طريق الحرب الباردة) حلفًا غير مقدس فى وجه القومية. وفى

الجدال الشائع، لم تكن أيٌّ من الأيديولوچياتيْن متعاطفة بصورة مفرطة مع التفكير القومى، جزئيا لأنه كانت لكلٍّ منهما أمانىّ كوسموبوليتانية أو عالمية. وفضلا عن هذا، قلصت المواجهة العسكرية والسياسية للحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى كثيرا المشاعر القومية المربكة بصورة بالغة داخل مجال نفوذ كلٍّ من القوتين(٥٨). كما كانت الديمقراطيات الليبرالية، فى الظاهر، تميل إلى إبطاء تأثيرات القومية جزئيا عبر التشديد على التسامح، والتعددية، والتنوع، داخل المجتمعات المدنية. وأخيرا، أدى الازدهار المادى والاقتصادى النسبى لكثير من النظم الديمقراطية الليبرالية فى عهد ما بعد 1945 إلى الحد من جاذبية القومية كأداة للاحتجاج.

ومع هذا صار مفهوم وممارسة القومية فى موقف غير عادى فى اللحظة الحاضرة. وكما سبق القول، أحسّ الكثيرون بأن القومية، فى عهد ما بعد 1945، كانت تتضاءل. وكان الاستثناء الرئيسى على هذا المسار يتمثل فى المجموعة الواسعة من القوميات المعادية للاستعمار فى أفريقيا وآسيا. وكان المدافعون عن "نظرية التضاؤل" يفسرون مثل هذه القومية المعادية للاستعمار على أنها جوانب لبناء الأمة، ستضعف بسرعة بالغة حالما تُوَطِّد الدول نفسها. والحقيقة أن من الصحيح جزئيا أن وحدة الحركات التحررية والقومية تتفتّت بالتدريج مع توطُّد وتطور الدول. غير أن أحداث عالم ما بعد 1989 لم تدعم آمال أولئك الذين تطلعوا إلى نهاية القومية، خاصةً فى أوروبا. وفجأة تبدو كثرة من المخاوف، والانتقادات، والشكوك القديمة للقرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ملائمة من جديد. وتبدو القومية، فى سياقات كثيرة، أشبه بنظام قَبَلِىّ أعيد اكتشافه، الأمر الذى يوقظ من جديد أشباح العرقية، والمذابح، والمغامرة العسكرية. والحقيقة أنه يبدو أن القومية تشترك فى منطقة فكرية ما مع الاندفاع الراهن للأصوليات فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. وكما يعلِّق هوبسبوم، "يبدو أن من المحتمل أن زائرا من خارج كوكبنا سوف يشهد الحصرية والصراع، كراهية الأجانب والأصولية،

كجوانب لنفس الظاهر" (Hobsbawm 1992, 175). ويتمثل اختلاف أساسي بين الأصولية الدينية والقومية في أن القومية تملك مرونة أن تكون أكثر غموضا وأقل برجماتية. ويمكن أن يملأ أيّ شيء فراغ القومية وأن يولِّد حماسا وحشيا. وهذا، في الحقيقة، نقد رئيسي يمكن توجيهه إليها. وعلى خلاف كل الأيديولوچيات الأخرى التي بحثناها في هذا الكتاب، تُعتبر القومية هي الأكثر افتقارا إلى المذهب الأساسي الصلب. وهي تميل إلى أن تمتص القيم التي حولها وأن تعكس بالتالي ما يود أنصارها رؤيته. إنها يانوس Janus الأيديولوچي(*) بامتياز. وهذا يجعلها في وقت واحد مذهبا يُحْبِط التعامل معه بعمق وكذلك مراوغا بعمق.

وعند تأمل كراهية الأجانب العرضية في بلدان مثل بريطانيا خلال حرب جزر فوكلاند، أو أوروبا الشرقية في تسعينيات القرن العشرين، من الصعب ألا يكون هناك بعض التعاطف مع مقال أكتون عن القومية، المطبوع في 1862. وقد أكّد أن القومية تمثل خطوة تراجُع في السياسة – في وقت واحد من ناحية حماية الحرية الفردية ومن ناحية تطور تماسُك الحضارة. ويجري في العادة توجيه الولاء والالتزامات إزاء دولة إلى هيئات أكثر لا شخصية لمؤسسات وقواعد. وفي حالة القومية، يكون الولاء لشكل ما من أشكال المجموعة الإثنية أو مجموعة من الرموز الثقافية غير المعقلنة، ويمكن أن يؤدي كنتيجة منطقية إلى اضطهاد أو دحض مجموعات أخرى. وبهذا المعنى، من الجلي أن مجموعات، وحتى مجموعات إثنية، تحصل على تسامُح وقبول أكثر كثيرا داخل حدود دولة دستورية تعددية أوسع غير متوجِّهة إثنيًّا أو قوميًّا. وفي هذا السياق، من شأن دولة دستورية متعددة القوميات وواعية ذاتيا أن تساعد بفعالية أكبر كثيرا في النهوض بحرية البشر والسلوك المتحضر. والدول، بوصفها كذلك، نادرا ما تطابقت مع الأمم.

(*) يانوس: إله البوابات والغابات الروماني ذو الوجهين في الاتجاهين – المترجم.

ويبقى دور القومية فى السياسة العالمية المعاصرة إشكاليا. ومن وجهة نظر الأحداث الجديدة، من غير المرجح مطلقا أن تكون القومية قد سَبَّبَتْأىّ تغيرات فى روسيا، أو أوروبا الشرقية، أو ألمانيا. والواقع أن القومية كانت المستفيدة من قرارات متوجهة اقتصاديا بصورة كاملة متخذة فى موسكو وأماكن أخرى. وقد أدت الصعوبات الاقتصادية فى الاتحاد السوفييتى السابق فى البداية إلى الانسحاب العسكرى والاقتصادى. كما تؤثر أحداث تسعينيات القرن العشرين على الأعمال الاقتصادية غير المنتهية من معاهدات السلام الأسبق فى القرن العشرين. ويبدو أن قومية أحدث فى بلدان صناعية ونامية أخرى إنما هى نتيجة بصورة أكبر لعامل مثل الإحساس بالتهجير فى وجه التغيير الاجتماعى-الاقتصادى العالمى السريع أو الحركات السكانية. وبكلمات أخرى، تكون القومية إما وجها من وجوه بناء الأمة والتحديث أو (فى الاقتصادات الأكثر تقدما) موقفا تفاعليا يعبّر عن مشاعر عدم الارتياح إزاء الجِدَّة الممزّقة أو التغيير الاقتصادى، أو السياسى، أو الديموجرافى المفاجئ.

وعلاوة على هذا، عرفت الاقتصادات القومية والدول الأمم ضغوطا داخلية وخارجية على السواء. ورغم أن حجج فريدريش ليست عن "الصناعات الناشئة" للدول النامية ما يزال لها بعض النفوذ، جرى مع ذلك فى دول مصنعة وطيدة أكبر (باستثناءات مهمة مثل اليابان) التعديل بصورة طفيفة لرؤية الاقتصاد القومى. كما أن النمو السريع بعد الحرب للتجارة الدولية، والمعاهدات التجارية الدولية (مثل الجات)، والمنظمات المالية الدولية (مثل صندوق النقد الدولى أو البنك الدولى)، والمنظمات القانونية والسياسية والعسكرية الدولية (مثل الأمم المتحدة، ومحكمة الجنايات الدولية وحلف الناتو)، والسفر الدولى والهجرة الدولية، والوكالات بين الحكومات والوكالات الحكومية، قلّل بعض وظائف الدولة الأمة. وفى أوروبا، على وجه الخصوص، أدى نمو المؤسسات الأوروبية المركزية، والعمليات القانونية

والتجارية، والتشديد المتزايد على الأقاليمية إلى التقييد من جديد للدور الأصلى للدولة الأمة.

وكانت للاستجابات الأكثر ذكاءً لنمو القومية ثلاثة جوانب. كانت الاستجابة الأولى هى رفض القومية باعتبارها أيديولوچيا عتيقة، وبدائية، وهزيلة لصالح تشديد متجدد على الكوسموپوليتانية والعالمية. ومثلت هذا الجانب مختلف حركات الكوسموپوليتانية، ومناقشة حقوق الإنسان، والعدالة العالمية عبْر الحدود. وتكمن نقطة الضعف الرئيسية فى هذا الزعم فى أنه يبدو، أحيانا، أشبه بصورة خطرة "بالتصفير فى الريح". ومن غير المحتمل أن تتلاشى المطالب القومية أو أن تكون الدولة الأمة وحدة أساسية للمجتمع الدولى فى المستقبل المرئى. ولا شك فى أن شعبية "الدولة الأمة" لم تقلّ إلى يومنا هذا. وتؤكد الاستجابة الثانية أن القومية صيغة مرغوبة لاتحاد وولاء البشر؛ ومن ناحية أخرى، يجرى تحديد خط تمييز مهم بين التعابير المحبة للقتال والمعتدلة للقومية. والقومية المعتدلة هى الأكثر قبولا. وتعود بنا هذه الاستجابة إلى التمييز الذى حدَّده أصلا كون، ثم حاكاه پلاميناتز، بين القومية الغربية والشرقية. وهذه الاستجابة الثانية استجابة متبنَّاة فى عدد من الكتابات الجديدة وتعكس تشديد القوميِّين الليبراليِّين (Tamir 1993, 167). ويتمثل العيب الرئيسى فى هذا الزعم فى أن القومية ليست أيديولوچيا لها أىّ مذاهب أساسية واضحة. وحالما تكون قد دُعيت بصورة ناضجة إلى القدوم، تبقى غير قابلة للتنبؤ ومن المحتمل (فى الحقيقة أكثر من المحتمل) أن تُنْتج دعاوى دمٍ وأرض لا عقلانية وكذلك الاحترام الليبرالى للأشخاص. وهناك إحساس قوى بأن المعتقدات القومية تنحرف تجاه القاسم المشترك الأدنى والأكثر لا عقلانية. والاستجابة الثالثة هى محاولة التمييز بين دعاوى الأمم والدول والإصرار على أن تطابق الأمم والدول كان دائما زائفا، الأمر الذى لا يصعب القيام به. وتغدو المهمة بالتالى تشجيع الدول على الاحتضان على السواء للتنوع الإقليمى والإثنى الداخلى والصلات الخارجية مع هيئات أوسع مثل الاتحاد الأوروپى. كما أن الصلة

الخارجية سوف تشمل الاشتراك فـــى، وتأييــد، الـــروابط الدوليـــة الاقتـــصادية، والسياسية، والقانونية، والبيئية، والتعليمية. ورغم أن هذا الدرب لن يزيل القوميـــة فلا شك فى أنه سوف يسهم فى اتجاه تقييدها وتقليلها بصورة أساسية.

وتتمثل مشكلة مع الكتابة عن القومية، بوجه عام، ليس فقط فى أنها تـــشجع على الإسهاب، بل أيضا، حيثما تعلّق الأمر بالتنبؤات، فى أن للأحداث مَيْلا إلى أن تفاجئ بسرعة حتى الكتّاب الأوسع معرفة(٥٩). ولهذا فإنه من غير الآمـــن الإقـــدام على أىّ تنبؤات صارمة. ولا شك فى أن الحال، كما ســـبق أن أشـــرنا، هـــو أن الدعاوى الإثنية والقومية لن تتضاءل فى الوقت الحالى. وستبقى القومية وجها مـــن وجوه السياسة الدولية خلال الجانب الأكبر من القرن الحـــادى والعـــشرين. ومـــن ناحية أخرى، يمكن أن تكون هناك مبالغة فى تقدير تأثيراتهـــا الطويلـــة الأجـــل. والحقيقة أن الكثير من العناصر الغامضة المكرَّسة للمذهب القومى، مثـــل تطـــابق الدولة مع الأمـــة والـــشعب، تبـــدو الآن غريبـــة بـــصورة متزايـــدة. وســـوف تتمثل الصعوبة الرئيسية فى المستقبل المرئى فى طريقة تقييـــد تـــأثيرات القوميـــة والحدّ منها.

هوامش الفصل التاسع

(١) حول أصل الكلمة، Synder 1954, 7ff; Shafer 1972, 13-14. في الفرنسية كلمة nationalisme؛ وفى الألمانية كلمة Nationalismus(رغم أن كلمة Volk– قَوْم/ عِرْق/ شعب – كانت تاريخيًّا أكثر أهمية فى الأصل)؛ وفى الإيطالية nazionalismo؛ وفى الإسبانية naçionalismo. ويشير أنتونى سميث إلى أن هذه الكلمة دخلت المعجم الأوروبى الأوسع منذ أوائل القرن الثامن عشر: فى Hubner's Staat-Lexiconفى ١٧٠٤؛ وعند Herder and Abbé Bernalفى ١٧٩٨؛ وفى الاستعمال الإنجليزى الواسع منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر (Smith 1971, 167).

(٢) "القومية حالة عقلية، تتخلّل الغالبية الواسعة من شعب وتطالب بأن تتخلّل كل أعضائه؛ ومن المعترف به أن الدولة الأمة، بوصفها الشكل المثالى للتنظيم السياسى والجنسية بوصفها مصدر كل الطاقة الثقافية الخلاقة والرفاهية الاقتصادية" (Kohn 1945, 16)؛ "القومية.... [هى] حالة عقلية لـ، أو شعور، أو حسّ، جماعة تعيش فى منطقة جغرافية محدَّدة جيدا، وتنطق بلغة مشتركة، وتملك أدبا جرى التعبير فيه عن أمانى الأمة، وترتبط بتراث مشترك، وتملك أبطالا تراثيِّين، ولها، فى بعض الحالات، ديانة مشتركة" (Snyder 1969, i)؛ القومية "تصف جماعة (ذات حجم ما) من الشعب الموحَّد، عادة بـ (١) الإقامة فى أرض مشتركة، ... و(٢) إرث مشترك وثقافة مشتركة، و(٣) مصالح مشتركة فى الحاضر وآمال مشتركة فى العيش معا فى المستقبل، و(٤) رغبة مشتركة فى العيش فى دولتهم الخاصة والدفاع عنها" (Shafer 1972, 15)؛ القومية "تعنى الاعتراف بشعب وبحاجته إلى المكانة، التى ربما شملت الدولة" (Kellas 1991, 33)؛ "سكان لهم اسم يعيشون فى إقليم تاريخى، وأساطير مشتركة، وذكريات تاريخية، وثقافة عامة جماهيرية، واقتصاد مشترك، وحقوق وواجبات قانونية مشتركة لكل الأفراد" (Smith 1991, 14). وللاطلاع على أعمال أحدث عن قضايا التعريف، Canovan 1966, 50ff; Smith 2001, 9ff; Spencer and Wollman 1998 and 2002, 26ff; Grosby 2005; Hearn 2006.

(٣) "لدينا تعاريف كثيرة للقومية، بعدد ما لدينا من دارسين يكتبون عنها" (Peter F. Sugar in Palumbo and shanahan eds 1981, 67).

(٤) يمكن أن نؤكد هنا أن الفكرة القانونية عن المواطَنة يجب إبقاؤها متميزة عن فكرة الجنسية، فهى تعنى أن المواطَنة تقوم دائما على شيء مثل علاقات الأسرة أو القرابة. غير أن

المواطنة يمكن ببساطة اختزالها إلى مواطنة قانونية. وتتمثل المشكلة هنا فى الدلالات التى تسكن تعبير "جنسية" عَبْرَ جذرها اللغوى المشترك مع القومية.

(٥) قد يتمثل هنا مثال فى الجنسيات الإثنية المختلفة فى ظل إمبراطورية هابسبورج Habsburg Empire التى لم تطمح إلى وضع الدولة (وفى بعض الآراء لهذا كانت الجنسية) حتى أواخر القرن التاسع عشر (Alter 1989, 18).

(٦) للاهتمام بالطابع القومى بعض النظائر مع افتتان القرن الثامن عشر بفراسة الدماغ phrenology، وعلم الفراسة physiognomy، والأنثروبولوجيا المبكرة. وكان عدد من الشخصيات الرئيسية فى أواخر القرن الثامن عشر مهتمين بفكرة الطابع القومى: على سبيل المثال إمانويل كانط، Anthropology (1974), Part 2, Antropology Characters، أو ديفيد هيوم، Of National Characters in Essays (1994). غير أن تعبير "الطابع القومى" كان منتشرا فى ذلك الزمن بوصفه فكرة أكثر وصفية وتجريبية، تقريبا على مستوى ملاحظة علمية اجتماعية. واختفى هذا التعبير تقريبا من الاستعمال الأكاديمى منذ الجزء الأخير من القرن العشرين (ما لم ندْرِج تعبير political culture [الثقافة السياسية] كإحلال معاصر محل "الطابع القومى")، مع أنه ما يزال يظهر فى المناقشة الشعبية المحمومة حول ما ينبغى توقعه من شخص إنجليزى أو ألمانى.

(٧) "تعبير 'المصالح القومية، هو الوصف الأكثر شمولا لكل مركَّب القيمة للسياسة الخارجية" (Frankel 1970, 26). وللاطلاع على دراسة منهجية للقومية من حيث ممارسة الدولة، Breuilly 1993.

(٨) يبدو كارلتون هييز Carlton Hayes غير مهموم نسبيا بالاندماج (Hayes 1926, 6). وهناك آخرون مهتمون بعمق بالتأثير المُبْهِر للبصر باندماج التعابير ويقترح أن يقوم المنظِّرون السياسيون بكل ما يمكنهم القيام به (Mary Dietz in Ball et al. eds 1989, 191-2). ويرى آخرون فيما يبدو أملا قليلا، واصفين القومية بأنها "الأخ اللعين للوطنية" (Schaar 1981, 285). وآخرون غيرهم يعبِّرون فقط عن كلبية الـ Realpolitik [السياسة الواقعية] لكل هذا التلاعب بالكلمات (Keens-Soper 1989, 700). وللاطلاع على مناقشة أعمّ عن الوطنية وعلاقتها بالقومية، Vincent 2002, ch. 5. أيضا Primoratz ed. 2002 and Primoratz and PavKović eds 2007.

(٩) "يبدو أن الضغائن العرقية موجودة فى قلب التعبير الأكثر خبثا عن الانفعال الجماعى العنيف" (Berlin 1990, 252).

(١٠) منذ أوائل تسعينيات القرن العشرين تسارعتْ بصورة كبيرة كتابات المنظِّرين السياسيِّين. على سبيل المثال: Tamir 1993; Miller 1995; Guibenau 1995; Archard in O'Sullivan ed. 2000; Canovan 1996; Cohen ed. 1996; McKim and McMahan eds

1997; Gilbert 1998; Beiner 1999; Vincent 2002; Day and Thompson 2004; Spencer and Wollman 2005. وتقدم هذه القائمة مجرد لقطة موجزة لكتابات ضخمة على مدى العقود القليلة الأخيرة.

(١١) أنا لا أقترح هنا أن القومية والفاشية نظيرتان بصورة مباشرة، بل بالأحرى أن الدارسين انجذبوا إلى أنماط مماثلة من تناول الأيديولوچياتيْن.

(١٢) بعض هذه التفسيرات معتمدة على المصطلحات المستعملة. وكان إنتاج أنتونى سميث نموذجيا لهذا: فهو يصوِّر فى البداية مشاعات إثنيةethnie بوصفها مختلفة عن القومية، بالأهلية الرئيسية المتمثلة فى أن المجموعةالإثنيةما تزال متجسدة فى القومية، وتقود إليها. وبالتالى، رغم أن القومية، كحركة وأيديولوچيا، قد يجرى النظر إليها بصورة مشروعة على أنها فكرة وممارسة حديثتان بوضوح، فإن المجموعة الإثنية وحدات قديمة، يبلغ عمرها عمر التعاون البشرى (Smith 1986 or 2001).

(١٣) كان يجرى تقسيم "كلية الآداب فى جامعات قروسطية كثيرة إلى "أمم" لأغراض تصويتية، وفقا لمكان الميلاد (Snyder 1954, 29; Shafer 1972, 14؛ أيضا Reynolds 1984).

(١٤) Kohn 1945, 3، ورغم أن كُونKohn يرى بالفعل عناصر قوية لما يسميه بـ "القومية اللاواعية" السابقة على الثورة الفرنسية؛ Snyder 1954, 29; Kedourie 1974, 12; Smith 1979, 1. ويشدد كيدورىKedourie أيضا بقوة على الثورة الفرنسية فى تزامنها مع بعض الأفكار الفلسفية الحاسمة. أيضا Birch 1989, 4; Mayall 1990, 43; Kamenka introduction 1976, 4; Berlin 1990, 244.

(١٥) "منذ الحرب العالمية الثانية قامت كل ثورة ناجحة بتعريف نفسها بتعابير قومية - جمهورية الصين الشعبية، وجمهورية ڤيتنام الشعبية، إلخ.، - وبقيامها بهذا أسست نفسها برسوخ فى نطاق إقليمى واجتماعى موروث عن الماضى قبل الثورى" (Anderson 1983, 12).

(١٦) كما عبَّر إنجلس: "فى رأيى ستصير المستعمرات بالمعنى الحقيقى، أيْ، البلدان التى يحتلها سكان أوروبيون - كندا، والكاب [رأس الرجاء الصالح]، وأستراليا - مستقلة: من ناحية أخرى، البلدان التى يسكنها سكان محليون، مستعبدون ببساطة - الهند، الجزائر، وممتلكات هولندا، والبرتغال، وإسپانيا - لا مناص من أن تتولى أمرها فى الوقت الحالى (فى أعقاب الثورة) البروليتاريا ولا مناص من قيادتها بأسرع ما يمكن نحو الاستقلال (Friedrich Engels to Karl Kautsky, 12 September 1882, in Marx and Engels 1974, 342؛أيضا Davis 1978 and Nimni 1991).

(١٧) كان الكتاب الرئيسى لـ باوِرBauer هو Die Nationalitatenfrage und die Socialdemokratie (1907) أنظرْ الترجمة Bauer 2000.

(١٨) كان التصنيف الثنائى الأقدم والأكثر نفوذا هو تصنيف هانس كونHans Kohn إلى قوميات غربية وشرقية (Kohn 1945)؛ ويسير پلاميناتز فى نفس الطريق تقريبا فى التصنيف إلى "نمطيْن للقومية، فى Kamenka ed. 1976. وقد ميَّز فريدريك ماينيكهFriedrich Meinecke بين الدولة الأمة Staatsnation والأمة الثقافية Kulturnation (Meinecke 1970؛ أيضا Minogue 1967, 13). وفى كثير من التصنيفات الثنائية توجد فى العادة رغبة عنيفة فى الإبقاء على القومية الغربية ذات العقلية الأكثر ليبرالية المتميزة عن القومية المرتبطة بالفاشية والاشتراكية القومية (Kohn 1945, 351; Smith 1971,7 and 1979, 83-5; Tamir 1993, 90). وتوجد نماذج ثلاثية عند كيلّاسKellas، الذى يميِّز بين القومية الإثنية، والاجتماعية، والرسمية (Kellas 1991, 52)؛ أيضا الإحياء Risorgimentoعند بيتر ألترPeter Alter، القوميات التمامية والإصلاحية (فى Alter 1989). وتوجد تصنيفات رباعية من طريق مراحل تاريخية – على سبيل المثال: ١٥-١٨٧١، القومية التمامية؛ ١٨٧١-١٩٠٠ القومية الممزقة؛ ١٩٠٠-١٩٤٥، القومية العدوانية؛ و، أخيرا، ١٩٤٥ إلى الآن، الانتشار على النطاق العالمى للقومية (Snyder 1954, ch. 5). ويستعمل كارلتون هييز تصنيفا خماسيا: اليعقوبية؛ والليبرالية؛ والتراثية؛ والاقتصادية الحمائية؛ والشمولية التمامية (Hayes 1926 and 1949). للاطلاع على نظرة عامة على بعض هذه التصنيفات المتنوعة (Spencer and Wollman 2002).

(١٩) كلمة Risorgimento تعنى الإحياء أو اليقظة. وكانت هذه الفكرة مستخدمة خلال حروب الاستقلال الإيطالية فى القرن التاسع عشر.

(٢٠) تعبير integral nationalism [القومية التمامية] يرجع إلى الكاتب الفرنسى شارل مورَّاسCharles Maurras. وكان بعض الكتاب ينظرون إلى القومية اليعقوبية، فى فترة الثورة الفرنسية، على أنها، سَلَف القومية التمامية.

(٢١) "القومية الإحيائية Risorgimento العالمية لم يكن لها برنامج فى متناولها لتفادى العدد المتنامى للمواقف التى كانت تتعارض فيها بصورة ميئوس منها أهداف متنافسة لقوميات مختلفة" (Alter 1989, 33).

(٢٢) يتمثل خلاف الكتاب الذى نستشهد به هنا، لـ يائيل تاميرYael Tamir، فى أن التراث الليبرالى، باحترامه للاستقلال الفردى، والتأمل، والاختيار، والتراث القومى، بتشديده على الانتماء، والولاء، والتضامن ... يمكن حقا أن يوفِّق بينهما (Tamir 1993, 10). وهى تعلِّق فى موضع لاحق بأن "هذا الكتاب يتخذ النظرية الليبرالية كنقطة انطلاق له، وأنه يحاول 'ترجمة' الحجة القومية إلى اللغة الليبرالية" (Tamir 1993, 14) وتكمن سوابق هذه الفكرة فى إنتاج كوهن والتمييز الرئيسى بين القومية الغربية والشرقية، وتبنِّى پلاميناتزPlamenatz نفس الفكرة، وكذلك آيزايا برلين فى كتاباته المختلفة. وكما يلاحظ أحد المعلِّقين على برلين، "من المهم التشديد على أن تعاطف برلين مع القومية إنما هو تعاطف مع قومية الإحياء ومع

الثوريّين الأوروبيّين فى ١٨٤٨؛ إنه تعاطف مع قومية ڤيردىVerdiوكليمنصوClemenceau، وليس مع قومية تراتـــشكهTreitschke و بـــاريسBarrès" (Hampshire in Margalit and Margalit eds 1991, 132) وفى وقت لاحق قام باعتماد هذا المفهوم الواسع نفـسه، عـــن وعى أو عن غير وعى، بعض تلاميذ ومُعْجَبى پلامينـــاتز: ديڤيـــد ميللـــرDavid Miller، و برايان بارىBrian Barry، و نيل ماكورميكNeil MacCormick. على سبيل المثال، Brian Barry, "Self-Government Revisited", in Miller and Seidentop eds 1983.

(٢٣) يرى ألتر تنويعات مبكرة للقومية التمامية فى ألمانيا الإمبراطورية الڤيلهلمية فى ثمانينيـــات القرن التاسع عشر. ونظر إنتاج هاينريش فون تراتشكهHeinrich von Treitschke وعصبة الوحدة الألمانية، التى تأسست فى ١٨٩١ (وبقيت حتى ١٩٣٩)، إلى التوحيـــد القـــومى فـــى ألمانيا على أنه ليس سوى موطئ قدم لألمانيا لتتطور كقوة عالمية (Alter 1989, 41-2).

(٢٤) بالطبع، ما لم نفسِّر القومية ذاتها بأنها مجرد شكل للدين، اُنظرْ ج. ل. موسّG. L. Mosse، على سبيل المثال، الذى يعرِّف القومية بأنها "أسلوب جديد للسياسة ... يقوم علـــى لاهـــوت مُعلْمَن وطقوسه الدينية؛ وكانت الديمقراطية تعنى المشاركة فى الدراما التى نشأت من هـــذه الأسس. وقد حدَّد مثل هذا اللاهوت التمثيل الذاتى للأمة، الطريقة التى موضع بهـــا النـــاس إرادتهم العامـــة" (Mosse, "Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism", in Kamenka ed. 1976, 39). والإنتـــاج الأحـــدث لـ ميـــشيل بورليـــه Michael Burleigh (2006)، و إميليو چينتيله(2006)Emilio Gentile، و چون جراى(2007)John Gray وثيق الارتباط بهذه القضية.

(٢٥) استهجن القوميون الفاشيون التماميون فكرة تقرير المصير الفردى الليبرالى. ومع هـــذا لـــم يكن لديهم أىّ اعتراض على تقرير مصير الأمة. وللاطلاع على مجموعة أحـــدث معتدلـــة الحماس من المقالات عن تقرير المصير الليبرالى (Moore ed. 1998).

(٢٦) الحقيقة أنها، فى قراءتى، لا تحلّ لغزا آخر عن كيف تقرر الأمة مصيرها، أىْ، نظـــرا لأن حجم الإبيستيمولوچيا والأنطولوچيا الليبراليتين راسخ فى الفردية (من كل الأنواع)، فإنه ليس من الظاهر بصورة مباشرة كيف يمكن استعمال هذا فى شرح أو تفسير مجموعـــة (الأمـــم). وكانت الليبرالية تاريخيا وفلسفيا غير مرتاحة إزاء الشخصية الجماعيـــة أو الكليـــة holism المنهجية.

(٢٧) يمكن أن نجد نظرة عامة سريعة على الجماعاتيـــةcommunitarianism فـــى Kymlicka 1991 and 2001; Frazer and Lacey 1993; Mulhall and Swift 1996; or Vincent 2002, ch 6.

(٢٨) من المهم إدراك أنه توجد أشكال مختلفة من الجماعاتية. وهناك جماعاتيون لهم ميول معادية للفردية، وجماعاتيون ليبراليون، وجماعاتيون عقلانيون. ومن الجـــائز أن يكـــون الموقـــف

المعادى للفردية متطابقا على أفضل وجه مع أعمال ألاسدير ماكينتاير Alaisdair MacIntyre: After Virtue (1981), Whose Justice? Which Rationality? (1988) and Tree Rival Versions of Moral Enquiry (1990). ويمكن أن أطابق الموقف الجماعاتى العقلانى مع كتابىْ مايكل والــزر Michael Walzer: Spheres of Justice (1983) and Interpretation and Social Criticism (1987) وكتابمايكل سانديل Michael Sandel: Liberalism and the Limits of Justice (1982)، وإلى درجة ما، تــشارلز تيلــور Charles Taylor: Ethics of Authenticity (1991). كما يتمثل موقف جماعاتى عقلانى (وأيضا ليبرالــى) فــى Joseph Raz, The Morality of Freedom (1986). (Vincent 2002).

(٢٩) يمثل ماكينتاير MacIntyre عقبة طفيفة؛ ومع هذا فإن إغراءه يقوم على نوســتالجيا (حنــين) إلى مجموعات قديمة وتلهُّف على تضامن مجموعة صغيرة فى الوقت الحالى، ترتكز علــى Pope Leo XIII's Aeterni Patris ["عن الأب الأزلى" رسالة بابوية للبابا ليو الثامن صادرة فى أغسطس ١٨٧٩]، التى ليست على وجه الدقــة عمــلا لــه إغــراء واســع الانتــشار (MacIntyre 1990, 25).

(٣٠) فى الأصل كانت لفظة Bildung تتعلق بتكوين الشخص، وبصفة خاصة التطور الــداخلى للشخصية البشرية. وفى الفكر الصوفى الألمانى انطوت الرحلة الداخلية أيضا على اكتــشاف الربّ. وصارت لفظة Bildung مكرَّسة فى تراث رواية التكوين Bildungsroman، المرتبط بــالنمو والتطــور الــداخليْن للــشخص، كمــا فــى روايــة جوتــه Wilhelm Meister's Lehrjahre[سنوات تعلُّم ڤيلهيلم مايستر]. وعند كتّاب مثل فيشته، كانت العلاقة الرئيسية للأنا ego واللاأنا nonego علاقة Bildung. وقد نمَتْ وتطورت الذات self عن طريق اســتيعاب اللا-ذات not-self. وعند هيجل، تمَّ منح هذه الفكرة نفسها بُعْدًا تاريخيا قويا. وكان المــسار التاريخى لـ Geist فى نظر هيجل مسار Bildung.

(٣١) بهذا المعنى كان من حسن الحظ أن الماندارينية القائمة على الطباعة مفهومة لكل الصينيّين، وإلا لكان من شأن كثرة اللهجات فى مختلف الأقاليم الصينية أن تؤدى إلى مشكلات هائلة فى التفاهم.

(٣٢) وفقا لـ هوبسبوم، فى تسعينيات القرن الثامن عشر كانت نسبة ٥٠ فى المائة من سكان فرنسا يتكلمون اللغة الفرنسية وكانت نسبة حوالى ١٢ إلى ١٣ فى المائة فقط يتكلمونهــا بطريقــة صحيحة (Hobsbawm 1992, 60).

(٣٣) يلاحظ أندرسون أن فكرة هوبسبوم تتمثل فى أن "تقدُّم المدارس والجامعات مقيــاس لتقــدُّم القومية، تماما كما تصير المدارس وخاصة الجامعات أنصارها الأكثر وعيا" (مقتــبس مــن Hobsbawm 1977a, 166, in Anderson 1983, 70).

(٣٤) حول جانب من الجوانب البانية لأسطورة القومية، لاحظ أحد الكتاب: "الكيكويو Kikuyu ... الذين يُعَدّ تماسكهم مهمًّا جدا الآن لفَهْم كينياتاKenyatta والقومية فى كينيا، لم تكن لهم أىّ هوية محدَّدة قبل فرض الحكم البريطانى ونقل ملكية الأرض إلى المستوطنين: وكانت مجموعات مثل السيخ فى الهند، والإيبو فى نيچيريا، والمالايا فى ماليزيا، واعية بالكاد بـ 'تماثُلها' منذ مائة سنة" (Greenberg 1980, 14-15).

(٣٥) تشكل هذه ثيمات رئيسية فى مناقشة شينكShenk للفكر الرومانتيكى (Schenk 1966؛ أيضا Barnard introduction to Herder 1969, 55-8).

(٣٦) علَّق هيردرHerder أيضا: "أتمنى أن يكون بوسعى أن أُدْرِج فى هذه الكلمة Humanität [الطبيعة البشرية] كل شيء قلتُه إلى الآن بشأن التكوين النبيل للإنسان من حيث العقل والحرية، والإدراك والدوافع الأرقّ، والصحة الألطف والأمتن، وتحقيق أغراض العالم ... ذلك أن الإنسان لا يملك أىّ كلمة أنبل لمصيره من تلك التى تعبِّر عن جوهر نفسه ككائن بشرىّ، والتى تعكس على هذا النحو صورة الخالق على الأرض" (Herder, Idea for a Philosophy of History, in Herder 1969, 266-7). على أن تعبير humanity [الإنسانية] عند هيردر يظل غامضا بصورة عميقة (Ergang 1931, 83).

(٣٧) اُنظرْ مدخلبارنارد إلى Barnard introduction to Herder 1969, 31; Ergang 1931, 85-6. وكما يعلِّق إيرجانجErgang: "بامتلاك جسد وروح ... تصيِّر المجموعة كائنا واحدا، تصير فردية، شخصية. ويعبِّر هذا الكائن عن نفسه فى كل ظواهر التاريخ، فى اللغة، فى الأدب، فى الدين، فى العُرْف ذاته، فى الفن، فى العلم ... ومحصلة هذه التعبيرات هى ثقافة أمة" (Ergang 1931, 87).

(٣٨) "بذل فيشته وزملاؤه القوميون قصارى جهدهم لإثبات ... أن واقع الحديث بلغة واحدة سبب كاف لإيقاع كل الترتيبات السياسية فى الاضطراب، ولإحداث ترتيب سياسى جديد ... وإذا صارت اللغة معيارا للجنسية، فإن الوضوح الجوهرى لمثل هذا المفهوم تذوب فى ضباب من التأمل الأدبى والأكاديمى" (Kedourie 1974, 69 and 70).

(٣٩) بين الأمم التى تكونت: اليونان ١٨٣٠؛ بلچيكا ١٨٣١؛ إيطاليا ١٨٦١؛ ألمانيا ١٨٧١؛ رومانيا ١٨٧٨؛ صربيا والجبل الأسود؛ النرويج ١٩٠٥؛ بلغاريا ١٩٠٨؛ ألبانيا ١٩١٣؛ فنلندا ١٩١٧؛ بولندا، تشيكوسلوڤاكيا، إستونيا، لاتڤيا، ليتوانيا ١٩١٨؛ آيرلندا ١٩٢٢. وكانت عصبة الأمم التى تم تأسيسها فى ١٩٢٠ تشتمل على اثنين وأربعين عضوا، واشتملت الأمم المتحدة، التى تأسست فى ١٩٤٥، على واحد وخمسين عضوا، وبحلول ١٩٦٩ اثنين وثمانين، وبحلول ١٩٧٣ مائة وخمسة وثلاثين عضوا، وبحلول ١٩٨٨ مائة وتسعة وخمسين عضوا، وفى ٢٠٠٨ مائة واثنين وتسعين عضوا.

(٤٠) "كامل حزام الدول الممتدة من فنلندا فى الشمال، عن طريق دول البلطيق إلى بولندا وتشيكوسلوفاكيا، وهكذا حتى ألبانيا، ورومانيا، واليونان فى الجنوب نتاجات للانفصال السياسى"؛ وقد حدث الانفصال أيضا فى أماكن أخرى، كما فى بلچيكا التى انفصلت عن اتحاد الأراضى الواطئة (١٨٣١)؛ والنرويج عن السويد (١٨١٤)؛ وآيرلندا الجنوبية عن بريطانيا (١٩٢٢)؛ وآيسلندا عن الدنمارك (١٩٤٤) (Alter 1989, 99). ويحتاج هذا النموذج إلى توسيع ليشمل عددا أكبر من قوميات ما بعد الكولونيالية بعد ١٩٤٥ فى أفريقيا وآسيا.

(٤١) "تم إعلان أن تقرير المصير القومى وتقرير المصير الفردى جزء من الخلاص الذاتى التاريخى للبشرية من الجهل والطغيان" (Keens-Soper 1989, 702).

(٤٢) لا توجد عندى أىّ مشاعر قوية بشأن التفكير فى مقولة منفصلة للقومية الاشتراكية. والحقيقة أن أغلب أنظمة القرن العشرين التى أسست نفسها تحت عنوان الماركسية أو الشيوعية كانت فى العادة قومية الاتجاه. غير أنه، كما أوضحنا فى القسم السابق عن "طبيعة القومية"، لم يكن الماركسيون (باستثناءات نادرة) قادرين مطلقا على المواجهة بكل سهولة (على مستوى نظرى) مع ظاهرة القومية. والحقيقة أنهم لم ينجحوا نظريا مطلقا فى حلّ المشكلة، باستثناءات نادرة مثل الماركسييْن النمساوييْن أوتو باور Otto Bauer وكارل رينر Karl Renner. وقد نجح الاشتراكيون الإصلاحيون والليبراليون فى حل المشكلة جزئيا بنفس طريقة القوميِّين الليبراليِّين، أىْ، بتضمين قِيَم ليبرالية معتدلة خلاصية داخل الجماعات القومية (وربما حتى تعزيزها عبر سياسات تعليمية واعية ذاتيا).

(٤٣) "الأمم لا تصنع دولا. .. غير أن العكس هو الصحيح" (Hobsbawm 1992, 10؛ أيضا Sugar in Palumbo and Shanahan eds 1981, 81).

(٤٤) كما يلاحظ هوبسباوم بشأن تطور هذه الديمقراطيات بحلول أواخر القرن التاسع عشر، "تمثلت مفارقتها المأساوية فى أنها ... ساعدت فى الغوص بصورة طوعية فى المذبحة المتبادلة للحرب العالمية الأولى" (Hobsbawm 1992, 89).

(٤٥) كما اعترف ويلسون للجنة لمجلس الشيوخ للعلاقات الخارجية، "عندما نطقتُ بتلك الكلمات ('أن كل الأمم لها حق فى تقرير المصير')، قلتُها دون أن أعرف أنه توجد جنسيات ستأتى إلينا يوما بعد يوم ... وأنتم لا تعرفون ولا يمكنكم أن تقدِّروا المخاوف التى عانيتُها نتيجة لملايين من الناس انتعشت آمالهم بسبب ما قلتُه" (مقتبس فى Cobban 1944, 21).

(٤٦) افترض كثيرون أن الأمم يجب أن يكون لها حجم معين لتكون فى وقت واحد أمة ودولة. واعتقد ماتسينى أنه يمكن أن تكون هناك كحد أقصى إحدى عشرة دولة أمة قابلة للحياة فى أوروبا. وقد نظر إلى آيرلندا، على سبيل المثال، على أنها أصغر كثيرا من أن تكون دولة أمة ونصحهم بأن يبقوا مع بريطانيا (Hobsbawm 1992, 31). وقد وُجه الرئيس ويلسون بوفد آيرلندى فى مؤتمر السلام فى ١٩١٩ مُصِرًّا على دولة آيرلندية. ومثل ماتسينى، بدا

أيضا أنه يعتبرهم أصغر من أن يكونوا (دولة-أمة) قابلة للحياة. ويلاحظ أحد المعلِّقين أن "ويلسون رفض باستمرار الاهتمام بالالتماسات الكثيرة التى تلقَّاها من البلدان الخاضعة للحلفاء" (Cobban 1944, 22) وجدير بالذكر أن ماركس و إنجلس كانت لهما وجهات نظر مماثلة عن حجم دول أمم وقابليتها للحياة (اُنظرْ المراجع فى Nimni 1991, 31-3) وصار تعبير Kleinstaaterie (mini-states) (دول صغيرة الحجم) تعبيرا مسيئا مماثلا لتعبير بلقنة Balkanization فى وقت لاحق فى القرن التاسع عشر. ونفس الفكرة عكسها حتى خطاب أدولف هتلر بشأن المسألة النمساوية فى مارس ١٩٣٨ عندما لاحظ، "ماذا يمكن أن تعنى كلمات مثل 'استقلال' أو 'سيادة' فيما يتعلق بدولة من ستة ملايين فقط" (مقتبس فى Cobban 1944, 2). ومن الواضح أنه كانت هناك أشياء أخرى فى ذهن هتلر هنا.

(٤٧) يلاحظ ألتر أن نقاط ولسِون الأربع عشرة "أعطت ملامح غامضة فقط عن عملية كانت توشك أن تنطلق بالفعل بعد الحرب العالمية الثانية، وقد أثّر هذا الصراع أيضا فى آسيا وأفريقيا" (Alter 1989, 117).

(٤٨) مبدأ حق تقرير المصير يشتمل عليه القانون الدولى، مع أن ما يتضمنه على وجه الدقة يبقى غير محسوم (Sieghart 1986). وفى المادة الأولى من العهديْن الدوليين بشأن حقوق الإنسان (١٩٦٦) اللذين اعتمدتهما الجمعية العامة للأمم المتحدة، يجرى إعلان أن "لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها. وهى بمقتضى هذا الحق حرة فى تقرير مركزها السياسى".

(٤٩) يجد بعض النقاد فكرة "النفس" أسطورية تماما بهذا المعنى (Richard T. DeGeorge in Twining ed. 1991, 1-4). ويبدو منظرون آخرون لامبالين مطلقا إزاء الحقوق الأخلاقية للدول الأمم لتكون كيانات قررت مصيرها (Walzer 1983; and Walzer in Beitz et al. eds 1985).

(٥٠) لا شك فى أن هذا كان افتراض ماتسينى. والقوميون الليبراليون الأحدث أكثر حذرا ويقيِّدون مفهوم تقرير المصير فى العادة بتحفظات أخلاقية وقانونية.

(٥١) لفظة كاميرالية (المطوَّرة من اللفظة اللاتينية camera أو، فى الألمانية، Kammer) كانت مستمدة فى الأصل من apartment [مبنًى] كان يجتمع فيه المستشارون المكلَّفون بإدارة إيرادات الدولة. وكانت Cameralia أو Cameral-Wissenschaften نظريتين تقوم على أساسهما إدارة الإيرادات. وفيما بعد صارت هذه اللفظة تدلّ على علم إدارة الدولة بوجه عام. وكان الكاميرالى Cameralist شخصا استوعب علم إدارة الدولة نظريا وعمليا. وكانت الكاميرالية Cameralism روتين عمل المكتب (المالى فى بداية الأمر) وهو الروتين الذى كان يؤدى فيه الموظفون الإداريون للحكومة عملهم (Small 1909).

(٥٢) تصوَّر فيشته أن يسجِّل العمال أنفسهم مع الحكومة. وكانت الضوابط تُمارَس على كل حرفة ومهنة، حيث إنه "إذا سجَّل [العامل] فى فرع من فروع نشاط يكون فيه أكبر عدد من

الموظفين الذين يسمح بهم القانون مستخدَمين بالفعل، فإنه سيتم رفض الترخيص وستُقترح له خطوط عمل أخـــرى" (Fichte, Der Geschlossene Handelsstaat, quoted in Heilperin 1960, 85).

(٥٣) كان لدى فيشته مفهوم مختلف للثروة عن المركنتيليّين، الذين كانوا يقيسونها بوحدات المعدن النفيس. وقد نظر إلى الثروة بوحدات المواد الخام والطعام.

(٥٤) رغم أن فيشته أحسَّ، فيما كان يتم تأسيس التجربة، أنه يجب السماح للناس بالهجرة. وقــد علّق أيضا بأنه إذا انتهى الزائرون الأجانب إلى الإعجاب بالولاية الجديدة (الأمر الذى توقــع أن يحدث)، فإن الولاية ستأخذ ڤيلتجيلت Weltgeld [النقود العالمية القابلة للتبادل] الذى معهد حيث يتم استبداله بـ لاندجيلتLandgeld[النقود الزراعية] أثناء حدوث الزيارة.

(٥٥) بل أشار إلى أنه ربما كان عملاء إنجليز هم الذين شجعوا رجال صناعة ألمان بعينهم علـــى تأييد حرية التجارة ومعارضة الحمائية.

(٥٦) يعلِّق ليستList بأن سميث يبدو غير راغب فى بحث دور قوانين الملاحة وبأن "السلطة أهم من الثروة. ... ببساطة لأن سلطة أمة قوة دينامية تنطلق عن طريقها موارد إنتاجية جديـــدة، ولأن قوى الإنتاج هى الشجرة التى تنمو عليها الثروة . ... والسلطة ذات أهمية أكبـــر مـــن الثروة لأن أمة ما، عن طريق السلطة، تكون قادرة ليس فقط على إطلاق مـــصادر إنتاجيـــة جديدة، بل كذلك على المحافظة على نفسها فى امتلاك الثروة السابقة والمكتسبة حديثا" (List 1966, 46).

(٥٧) "البلدان ذات المناخ المعتدل (بلا استثناء تقريبا) تكون متأقلمة مع ... الصناعة التحويليـــة. ذلك أن درجة الحرارة المعتدلة للجو تعزز تطور وممارسة السلطة أكثر من درجة الحـــرارة الحارَّة" (List 1966, 212ff). وكانت هذه أيضا فكرة تطورت فـــى الكتابـــات الجغرافيـــة ل فريدريش راتسلFriedrich Ratzel (١٨٤٤-١٩٠٤). وكانت فرضية راتسل الأساسية هـــى أن الطبيعة والبشرية مرتبطتان أُنطولوجيًّا. وكانت الجغرافيـــا العلـــم الـــذى يـــدرس هـــذه الأنطولوجيا. وفى نظر راتسل، يعيش البشر بصورة طبيعية فى مجموعات قومية، وتحتـــاج كل مجموعة قومية إلى حيِّز فيزيائى ستحاول بصورة طبيعية استغلاله ثم، عبْـــر الـــضغوط الديموجرافية، توسيعه. وقد نحت راتسل تعبير Lebensraum [مجال حيوى] لتغطيـــة هـــذه الفكرة. وهذه الحجة تتجاوز ليست.

(٥٨) كانت هناك استثناءات واضحة على هذا، كما فى يوجسلافيا ما بعد الحرب العالمية الثانية، التى تصارعت مع مسألة الهوية القومية فى ظل الحكم الشيوعى.

(٥٩) مثالان فقط من أمثلة كثيرة: لاحظ بيتر ألتر، فى كتابه فى ١٩٨٩ أنه "فى ظـــل الظـــروف الحالية ... من غير المحتمل مطلقا أن يكون من الممكن إعادة خلق دولة قانونية لكل الألمان بوسائل غير سلمية، كما يقتضى الواجب الدستورى الإلزامى، ويبدو أن فُرص حدوثها تتقلص

باستمرار. ذلك أن ألمانيا المعادة التوحيد بسكان يبلغون ثمانين مليونا، تتعارض مع مصالح كلٍ من الاتحاد السوفييتى وشعوب أوروبا الشرقية، والقوى الغربية" (Alter 1989, 131)؛ أو أنتونى سميث فى كتابه فى ١٩٩١: "إذا احتاجت الأمة إلى أن تكون متجانسة ثقافيا، فهل يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل أمة تندرج تحتها عدة أمم مدمجة؟ ... وهنا يقفز إلى الذهن النموذج اليوجسلافى ... والواقع أن التواريخ المنفصلة للسلوفينيِّين، والكروات، والصرب، والمقدونيِّين، والمونتنيجريِّين، وكذلك الاختلافات الدينية، أشارت إلى إمكانية أن تقدِّم يوجوسلافيا نموذجا لـ 'أمة متجاوزة' فى شكل اتحاد فيدرالى لأمم، وهو شكل يمكن نسخه على نطاق أوسع فى أماكن أخرى" (Smith 1991, 146-7).

الفصل العاشر

الأصـــوليـــة

كلمتا fundamentalism ["أصولية"] و fundamentalist ["أصـــولىّ"] نتاجـــان لأواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ولم يكن أول اســـتعمال راســـخ موضوع خلاف. ويتفق كل معلِّق يكتب عن الأصولية على أنه جـــرى اســـتعمال هاتين الكلمتين لأول مرة فى أمريكا الشمالية، فى الواقع فى كاليفورنيا، فى العقدين الأولين من القرن العشرين(١). وسوف أتناول التاريخ الأكثر تحديدا لاستعمال كلمة fundamentalism(الأصولية) فى القسم التالى، المتعلق بجذور الأصـــولية. وعلـــى مستوى من المستويات فإن كلمة "fundamentalism" نفسها إشكالية نـــسبيا. ومثـــل مفاهيم أيديولوچية أخرى يمكن أن تكون لها دلالة عادية (ازدرائية فى كثيـــر مـــن الأحيان) فى مقابل دلالة وصفية (أو أكثر تقنية). وعلى هذا النحو يمكن أن تنطوى الأصولية بـــصورة ضـــمنية عـــادةً علـــى التعـــصب fanaticism، أو العقائديـــة dogmatism، أو عـــــدم التـــــسامح intolerance، أو معـــــاداة العقلانيـــــة anti-intellectualism، أو الإرهاب terror، أو التطرف extremism. ويمكن أن ينطبـــق هذا المعنى – وينطبق بالفعل – على كثيرين يمكن وصفهم بأنهم دينيون، غير أنـــه يمكن أن يمتد تماما إلى ما وراء أىّ دلالة دينية صـــريحة. ويمكـــن أن يكـــون أىّ شخص ضيق الأفق وعقائديا إلى حد بعيد. ويمكن بالتالى أن يكون ماركسيا أصوليا أو ليبراليا أصوليا من أنصار السوق الحرة. وهذا التوسيع للاســـتعمال فيمـــا وراء الدين جرى حقا منحه المصداقية فى كتابات بعينها. غير أن الدين، خاصةً فى العقد

الأخير اتجه إلى أن يخطف الأضواء – مساهما فيما يسميه مارك يويرجينسميير Mark Juergensmeyer "أصوليفوبيا" fundaphobia أكثر عمومية (Juergensmeyer in Marty and Appleby eds 1995, 354).

والاستعمال الأكثر عادية – رغم أنه يبقى نصا ضمنيا subtext لا يمكن تفاديه فى كل المناقشات – ليس الاهتمام الرئيسى لهذا الفصل. كذلك فإن التفسير الوصفى الأعرض لا يجرى تناوله هنا. وينصبّ التركيز الأساسى على الدلالة الدينية للأصولية. ولا شك فى أنه منذ ثمانينيات القرن العشرين، جرى استكشاف هذا الاستعمال الأخير بصورة مهيمنة فى دراسات تاريخية، وسوسيولوجية، ودينية مقارنة، وبصورة رئيسية ضمن السوسيولوجيا والدين. وسيكون تشديدى الشخصى فى هذا الفصل على الاستعمال الأيديولوجى للكلمة.

وأصل المعنى الوصفى لكلمة fundamentalism[أصولية] لاتينىّ. وتعنى اللفظة اللاتينية fundus الأرضية أو الأساس؛ و fundamen أو fundamentum تعنى foundation القاعدة أو الأساس أو التأسيس؛ و fundator تعنى founder [المؤسِّس]. وبهذ المعنى تتضمن لفظة fundamentalism [أصولية] عودةً إلى أرضية أو قاعدة مستقرة، أو إحياءً لها، أو تأسيسا للنفس عليها. وكما علَّق أحد الكتاب فإنه يمكن تشخيص الأصولية على أنها "إعادة تأكيد المبادئ والجهود التأسيسية لإعادة صياغة المجتمع على أساس تلك الأصول المعاد تأكيدها" (Voll in Marty and Appleby eds 1991, 347). وبصرف النظر عن هذا الفهم الوصفى لا يكاد يوجد إجماع شامل داخل الكتابات حول سماتها المميزة (Kuikman in Schick et al. eds 2004, 51).

وينشأ تعقيد دلالىّ فيما يتعلق بالانتشار الأكثر عالمية لكلمة "fundamentalism". فهل تتطابق مع كل الأديان، وكل الثقافات، وبصورة أخصّ مع كل اللغات؟ وسيكون هذا مهمًّا بصفة رئيسية فى حالة الإسلاموية الراديكالية

المعاصرة – التي يعتبرها معلقون كثيرون تقليديا مثال النموذج الأصلي للأصولية الحداثية. وبالتالي هل توجد كلمة أو عبارة تُعادل، لِنَقُلْ، في العربية أو الفارسية كلمة "fundamental" أو "fundamentalism"؟ وفي العربية تغدو كلمة أصول أو أصوليّ – الدالة على الجذور – مرشّحة ممكنة. كما أن الكلمة العربية أصولية يمكن أن تشير أيضا إلى الجوانب الأصلية في الفقه الإسلامي. ويوجد هنا قليل من الاتفاق المتماسك. ولهذا تظل هيئة المحلَّفين على خلاف بشأن المسألة السيمانطيقية المقارنة. ويعتقد إكسپوزيتو Exposito، على سبيل المثال، "أنها تقول لنا كل شيء، وفي الوقت نفسه، لا تقول لنا أيّ شيء" (Exposito 1983, 7). وتنطبق نفس الفكرة الدلالية فيما يتعلق بكلٍّ من الفارسية والعبرية. وهناك كلمات عبرية يستعملها الإسرائيليون لوصف اليمين الديني الأكثر تطرفا (yamina dati [يامينا داتي]): على سبيل المثال جماعات مثل "جوش إمونيم" Gush Emunim(جماعة المؤمنين) و"جريديم"(*) Haredim. على أنه لا توجد كلمة عبرية أصلية كمقابل دقيق لكلمة fundamentalist. وينطبق نفس الشيء على اللغات التي تشمل، على سبيل المثال، الهندوسية، والسيخية، والبوذية. ورغم هذه النقطة الأخيرة، ما يزال يجري تطبيق لفظة "fundamentalism" في كثير من الأحيان في كلٍّ من المعنييْن الازدرائي والوصفي على جوانب في كل ديانات العالم. ويرجع هذا التطبيق العريض بجانب كبير منه إلى بعض السمات المفاهيمية المميزة لكلمة fundamentalism [الأصولية] التي تملك ما سمّاه معلِّق حديث بـ"الشَّبه العائلي" (Ruthven 2004, 4). وعلاوة على هذا فإنه، في نظر آخرين، ما من تعبير مُناظر آخر "وُجِدَ أنه واضح أو مفيد" للبحث العلمي الاجتماعي (Marty and Appleby eds 1991b, viii and ix).

(*) حريديم (المفرد: حريدي): طائفة دينية تراثية يهودية – المترجم.

وترتبط الحالة الدلالية للأصولية ارتباطا وثيقا بمسألة أخرى. هل الأصولية مؤهلة بالفعل كأيديولوچيا سياسية؟ وهذه قضية مربكة. ويتمثل واقع فعليّ فى أن من الصعب تفادى واقع أن هذه اللفظة مستعملة حاليا على نطاق واسع للغاية كأنها أيديولوچيا سياسية. والواقع أن كثيرين نظروا إليها على أنها الأيديولوچيا السياسية الأشد مدعاة للقلق لأوائل القرن الحادى والعشرين. وينظر إليها البعض على أنها تَرِثُ معطف اليسار الأيديولوچىّ المتطرف (أو فى الحقيقة اليمين المتطرف)، حيث دخلتْ الفراغ السياسىّ فى أواخر تسعينيات القرن العشرين بجاذبية وحيوية بادئة طبعة جديدة من الحرب الباردة - التى تركزتْ فى هذه الحالة على الإرهاب. وإذا طرحنا هذه القضية الأكثر تأملية جانبا فإن النقطة الوحيدة التى نشير إليها هنا هى أنه إذا جرى اعتبارها أيديولوچيا فإنها تكون أيديولوچيا غير نموذجية untypical فى نظر بعض المعلقين، بالتأكيد بالمقارنة مع الأيديولوچيات الأخرى التى حللناها فى هذا الكتاب. وفى مجرى هذا الفصل، أقوم بالفعل بتقديم فرضية أن الأصولية يمكن التعامل معها على أنها أيديولوچيا؛ على أن من المهم مع هذا أنْ نسجل ونناقش بعض صعوبات هذه الدعوى.

وفى نظر الناقد المتشكك، يمكن اعتبار الأصولية غير نموذجية، لعدد من الأسباب: أولا أنه يبدو، للوهلة الأولى، أنها لا تملك أىّ معتقدات مفاهيمية أساسية تكون علامة على موقف سياسىّ مميّز. وعلى العكس فهناك، فى نظر الناقد، مجموعة واسعة من المعتقدات الدينية المفتقرة إلى سمة مشتركة تسمح بالمقارنة. وبهذا المعنى فقد يكون من الخطأ ببساطة أنْ يشار إليها (الأصولية) بهذا المعنى الاستثنائىّ. ذلك أنها تعطى الانطباع اللفظىّ لوحدة زائفة إلى حد كبير؛ وليس معنى هذا أن أىّ أيديولوچيات بحثناها فى هذا الكتاب تجسد بالضرورة إجماعا مفاهيميا حاسما. ولهذا فإنه فيما يتعلق بالأصولية، يمكن أنْ نقول على الأكثر إنه توجد

معتقدات أساسية ممكنة – المسيحية، والإسلام، واليهودية، وهكذا وإلخ. ثانيا، في نظر الناقد يبدو أنه يوجد القليل الذى يمكن أنْ يشير إلى نظرة فريدة أو مميزة للبشر، أو الجماعة، أو الاقتصاد، أو الدولة – كما يمكن أنْ نجد، مثلا، في الليبرالية أو المحافظة. والواقع، على العكس، أنه توجد اختلافات ملحوظة بشأن هذه القضايا التى يمكن أنْ تكون موجودة فى أبنية دينية مختلفة. وتوجد بالتالى معتقدات دينية متنوعة بشأن طبيعة الاقتصاد أو الدولة، ولكنْ يبدو أنه لا شيء يوحدها بالضرورة. ومرة أخرى فإن هذه النقطة ليست حاسمة بصورة كلية فيما يتعلق بأيديولوچيات علمانية أكثر تقليدية جرى بحثها فى هنا النص – كلها تجسِّد الاختلاف الداخلىّ. ثالثا، أين تبدأ أو أين تنتهى الأصولية؟ هناك استعمال غريب لكلمة "أصولىّ" فى الخطاب المعاصر – ومع هذا فسوف يُبَيِّن المزيد من التأملّ أنه ليس غريبا إلى هذا الحد. وعلى هذا النحو، يمكن أنْ يكون المرء من الناحية النظرية ليبراليا أصوليا، أو لا-أدريًّا أصوليا، أو ملحدا أصوليا، أو علمانيا أصوليا ومن المؤكد أنْ يكون هذا هو الحال إذا أحسَّ المرء أنه كانت هناك حقائق أساسية جوهرية تشخص هذه المجالات، التى كان يجب الإيمان بها إيمانا عقائديا مهما كان الثمن. وبكلمات أخرى فإنه لم يكن من الممكن أنْ يوجد أىّ حلٍّ وسط قابل للحياة بشأن هذه الحقائق الأساسية.

وأخيرا، قضية لا يجرى فحصها بدقة فى كثير من الأحيان فى الكتابات المرتبطة بالأصولية: إذا قارنّا الأصولية بأبنية الفكر الأيديولوچية الأخرى، هناك شيء ما مُرْبِك قليلا فى مصطلح fundamentalist [أصولىّ]. وبالفعل فإن كل الأيديولوچيِّين مطمئنون كليا (وكذلك كل الأيديولوچيات) إلى قبول اللقب الذى اختاروه لمذهبهم. وعلى هذا فإن الواعين ذاتيا من الليبراليِّين، والنسويِّين، أو حتى الفاشيِّين يكونون عادةً مطمئنين تماما إلى قبول اللقب الأيديولوچىّ إنْ لم يكونوا حريصين عليه. وقد يكون هناك خلاف حول الدقة المحدِّدة للقب، ويمكن، بالطبع

استعمال معظم الألقاب الأيديولوچية استعمالا ازدرائيا. ويمكن للمرء أيضا أنْ يصقل اللقب، على سبيل المثال، وأنْ يصرَّ على أن لقبا ما يُعتبر ليبراليا كلاسيكيا وليس ليبراليا اجتماعيا. وكل هذا متوقع تماما. وعلى هذا النحو ينتج فى كثير من الأحيان أن ليبراليًّا يوصف بأنه فاشىّ أو أن فاشيًّا يوصف بأنه ليبرالىّ قد يكونان كلاهما استثناءً على الوصف(٢). غير أن الاستجابة القياسية ستكون فى العادة تصحيح الوصف. ومع هذا فإن من الجلىّ أن هذا ليس هو الحال مع الغالبية الواسعة من الأصوليِّين وضمن الكتابات المختلفة فإن أقلية ضئيلة فقط من أولئك الذين يلقبون بأنهم أصوليون يقبلون اللقب، على حين أنه، فيما يتعلق بالاستعمال المعاصر، تميل الغالبية الواسعة من أولئك الذين يُعتبرون أصوليِّين إلى رفض اللقب باعتباره وصفا خاطئا. ورغم هذه النقاط النقدية فإن هذا الفصل سيأخذ مأخذ الجد افتراض أن الأصولية يمكن اعتبارها أيديولوچيا، وسيحاول أنْ يُبَيِّن بعض السمات المفاهيمية الأساسية التى تمكِّننا من تحديد هويتها.

جذور الأصولية

قبل أنْ يكون بوسعنا الانتقال إلى مدى أبعد فى هذه المناقشة من المهم أنْ نحصل على موطئ قدم تاريخى ما عن لفظة fundamentalism [أصولية]. من أين هى مستمدَّة؟ ولهذا فإن هذا القسم سوف يستعرض بعض التفسيرات الأساسية المتعلقة بالجذور التاريخية لهذا المفهوم. وكما سبق أنْ ذكرنا فإنه لا يوجد اطمئنان إلى الاستعمالات الأصلية لكلمة fundamentalism. غير أنه إذا كان علينا أنْ نحيط بالحركة الأصولية الأوسع، تصير الأمور عندئذ أكثر تشوُّشا. وكما يعلق مارتى وأپليبى فإن "المرء، يمكن أنْ يواصل بصورة لانهائية تقريبا إيراد أمثلة لحركات أصولية أو أشبه بالأصولية ببساطة عن طريق مَسْح مانشيتات أىّ يوم... [نظرا

لعشرات من... نقاط الاشتعال حول العالم التى يشكل فيها الدين أساسا أيـديولوچيًّا على الأقل، ويشكل فى كثير من الأحيان السياقات الثقافية والاجتماعيـة، المركبـة وبالغة التعقيد" (Marty and Appleby eds 1991, 814). غير أن التـشبُّث بالجـذر المحدَّد لمصطلح fundamentalism يكون أوَّلا أكثر مباشرة. وقد بدأ أخوان تقيَّـان من رجال الأعمال يعملان فى مجال النفط فى الولايات المتحدة، ملتون و لايمـان ستيورات Milton and Lyman Stewart، العمل فـى برنـامج لرعايـة كراسـات مسيحية پروتستانية مكرَّسة للقتال ضد أحابيل الهيومانيـة/الإنـسانوية humanism، واللاهوت الليبرالىّ، والتقدمية الدينية. وقاما بتمويل التوزيع المجـانىّ للكراسـات على القساوسة عبر أمريكا. وكانت سلسلة الكراسات تتركز على ما أُطلـق عليـه Funamental of Faith [أساس/أصل الإيمان]. وكان عنـوان السلـسلة (1910-15) Fundamentals: A Testimony of Truth [الأسس/الأصول: شهادة علـى الحقيقـة] (schick et al. eds 2004, 7)[٣]. وتبلغ المجموعة الأخيرة من كتابـات الكراسـات قرابة اثنى عشر مجلدا. وكانت لفظة fundamental [أساس/أصل] تدلّ على أن من الضرورىّ العودة إلى أساسيات ما كان يعنيه أن يكون المرء مسيحيا. وكانت هـذه الأساسيات تتمثل إلى حد كبير فى إيمانٍ بـأن الكتـاب المقـدس كـان كلمـة الله المعصومة من الخطأ، وأن العالم خلقه الله من العدم، وأن المعجزات كانت أعمـالا حقيقية لله، وأن يسوع المسيح كان ثمرة ولادة عذراء، وأنه صُلِب وبُعِث. كمـا أن عقيدة الفداء substitutionary atonement (أىْ أن المسيح مات من أجـل خطايانـا وأنه سوف يعود فى سياق يوم الدينونة) كانت عقيدة رئيسية.

وكانت هناك معتقدات إضافية يمكن أن نشير إليها، وكذلك بعض التفريعات الداخلية. ولأن الأخوين ستيورات كانا كلاهما يعتقدان فى – ما يشار إليه فى كثير من الأحيان على أنه – نبوءات "نهاية الزمان" فى قصص الكتـاب المقـدس عـن

حزقيال، ودانيال، وعلى وجه الخصوص رؤيا القديس يوحنا، فقد كانا يؤمنان بفكرة ما تزال تميز كثيرين من الأصوليّين الأمريكيّين إلى يومنا هذا – أىْ "الغبطة" Rapture. وتدل الغبطة على أنه فى يوم محدد (اليوم الذى حاول كثيرون بالفعل تحديده) سيحدث رَفْع المؤمنين أو الصالحين، فى لحظة، إلى الله فى السماء. بل تفكَّر بعضهم فى التأثير الديموجرافىّ لهذا(٤). وعلاوة على هذا، فإن قسما كبيرا من الأصوليّين الأمريكيّين يؤمنون أيضا بالمجيء الثانى the Second Coming أو النظام الدينى للمسيح dispensation، أىْ، عندما يأتى المسيح ليبدأ حُكْمه الذى سيدوم ألف عام. وكان تعبير Dispensationalism قد قام بنحته الكاتب الدينىّ فى القرن التاسع عشر چون نلسون داربى John Nelson Darby (1800-1882) لوصف المجيء الثانى للمسيح. وفيما بعد كانت هناك جدالات كثيرة حول طبيعة وعدد مثل هذا النظم الدينية المسيحية. والواقع أن عقيدة المجيء الثانى تشكل جوهر ثلاث حركات دينية كبيرة أخرى فى الولايات المتحدة: المورمون Mormons، وأدفينتيست اليوم السابع Seventh Day Adventists، وشهود يهواه Jehovah's Witnesses. وقد خلق الاهتمام بالمجيء الثانى تأثيرا هائلا بين الجماعات الأصولية، وما يزال يفعل. وكان عدد من المؤلفين الذين يركزون على الغبطة وتأمُّل تجربة ما بعد الغبطة post-Rapture، مثل هال ليندساى Hal Lindsay، و سالم كيربانSalem Kirban، و تيم لاهاى Tim LaHaye، و چيرى ب. چينكينزJerry B. Jenkins، كتّابا ناجحين نجاحا هائلا. وقد باعت أعمال ليندساى، على سبيل المثال، قرابة ثمانيةٍ وعشرين مليون نسخة. وهناك بعض الفروق الطفيفة، خاصة بين أنصار النظام الدينىّ قبل الألفىّ premillenial dispensationalists وأنصار النظام الدينى بعد الألفى postmillenial dispensationalists. ويعتقد أنصار النظام الدينى قبل الألفىّ أن مجيء المسيح سوف يُطلق ألفية؛ وحتى تلك اللحظة يتوقعون أوضاعا تزداد سوءًا، خاصة تحت

حكم المسيح الدجال Anti-Christ مع بداية الرؤيا Apocalypse. ويـؤمن أنـصار النظام الدينىّ بعد الألفىّ بدولة للكمال قبل مجيء المسيح – وَهْمٌ، مع هـذا، الأقـل شيوعا بكثير فى الصفوف الأصولية.

وبُعْد ist [ياء النسبة كنعت أو اسم للدلالة على الانتماء إلـى عقيـدة] فـى fundamentalist [أصولىّ] استعمله معمدانىّ Baptist، كورتيس لى لوز Curtis Lee Laws، فى عشرينيات القرن العشرين، كجزء من وصف ذاتىّ إيجابىّ. وإذا عُـدْنا إلى نقطة سبقت الإشارة إليها فإن من الجلىّ أنه عند هذه المرحلة كان هناك أولئك الذين كانوا أكثر من سعداء بأنْ يوصفوا بأنهم أصوليون، رغـم أن مـن الجـدير بالذكر أن برنامجهم السياسىّ كان غائبا تقريبا. وهذا هو الوقت الوحيد الذى جـرى فيه تقبُّل الكلمة، من جانب تجمُّع مهمّ، كوصف ذاتى إيجـابى. وينبغـى أيـضا أن نشير هنا (وهذا يقيِّد هذا الجدال بكامله) إلى أنهم كانوا على وجه الحصر مجموعة من البروتستانت الأمريكيِّين الشماليِّين. وكما لاحظ أ. ل. مينكـينA. L. Mencken، ساخرا كان هذا وقتا إذا سافر فيه المرء عبْر أمريكا بالقطار وقذف ببيـضة عبـر النافذة فى أىّ مكان، كان أكثر من محتمل أنْ يضرب بها أصوليا. وكانـت نقطـة التحول بالنسبة لهذا المصطلح، إلى يومنا هذا فى الولايات المتحدة الأمريكية، حتى بالنسبة لأولئك الذين سبق أن تقبَّلوه فى عشرينيات القرن العشرين، محاكمة "القرد" Monkey Trial الشهيرة أو المشينة فى دالتون، تينيسى 1925. وبدون الدخول فـى تفاصيل المحاكمة (التى أقيمت ضد مدرس بيولوجيا، چون سـكوپس John Scopes وتدريس البيولوچيا التطورية فى المدرسة)، فقد خلقتْ سعارا إعلاميا واسـتخدمتها رابطة الحريات المدنية الأمريكية كوسيلة للتشهير بقانون ولاية تينيسى بشأن مثـل هذه القضايا المثيرة للجدل. والواقع أن الاستجوابات الدقيقة التى قامت بها كلارنس دو Clarence Dow لمختلف الشهود المدافعين عن رواية الكتاب المقدس للخلق ضد

التطور، الذى كان واسع الشيوع عبْر الولايات المتحدة، كانت، إذا عبَّرنا باعتدال، مُذلة بصورة عميقة. ورغم أن سكوبس قد أُدين – إدانة تمّ إبطالها عند الاستئناف – كانت نتيجة المحاكمة إحساسا قويا بجهل، وضحالة، وغباء، الموقف الأصولىّ، كما جرى استخدامه ضد سكوبس. وكانت نتيجة هذا، كما يعترف معظم الدارسين، فقدانا واسع النطاق للثقة وانسحابا جزئيا من المجادلات العامة بين مثل هؤلاء المؤمنين وبصورة لها دلالتها تردُّد وعدم ارتياح عميق إزاء تطبيق مصطلح "أصولىّ" عليهم بوجه عام. وحتى فى فترة التعافى الأصولىّ من سبعينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا (رغم أن العالم الاكاديمىّ استأنف هذا التصنيف)، ما تزال توجد مقاومة ملموسة لقبول الوصف الصريح "أصولىّ". ويمكن حقا أنْ يكون هذا لأنه ما يزال يدلّ فى سياقات كثيرة على التعصب العقائدىّ والجهل الساذج.

وكما سبقتْ الإشارة فى القسم السابق، تصير القضية من الناحية الدلالية والتاريخية غير ملائمة عندما ننتقل إلى منتديات دينية أخرى. ولم تكن لأىّ أديان أخرى – على سبيل المثال، الإسلام، أو اليهودية، أو البوذية، أو الهندوسية – فى أىّ وقت من الأوقات لحظة تاريخية أو "استخدام للكلمة" تتعادل/يتعادل بدقة مع أصل الأصولية الأمريكية، أىْ حيث جرى قبول لفظة Fundamentalism[أصولية] من جانب جماعة بكاملها كوصف ذاتىّ إيجابىّ. ويشير دارس الأصولية بروس لورانسBruce Lawrence إلى أن الكلمة كان قد استخدمها ه. أ. ر. جيب H. A. R. Gibb فى كتابه (1953) Mohammedanism [المحمدية] (الذى عُنْوِنَ فيما بعد Islam[الإسلام]) بالإحالة إلى مصلح الجامعة الإسلامية جمال الدين الأفغانىّ (Lawrence 1989, 272n. 10) كوصف خارجىّ لحركات إسلامية. كما استعمله – من جديد كوصف خارجىّ الوزير البريطانىّ الرئيسىّ فى جدة فى ذلك الحين، سيرريدربولارد Sir Reader Bullard – للمقاتل عبد العزيز ابن سعود فى ثلاثينيات

القرن العشرين. وكان هؤلاء المقاتلون الإسلاميون يتقاسمون جميعا قلقا إزاء الحكم الاستعمارىّ وخطوات تقدُّم غير متوقعة سلفا للتحديث، ونفورا إزاء الثقافة الغربية، و – ومن المحتمل أنْ يكون هذا هو الأكثر أهمية – الاقتناع بأن المسلمين كانوا يحتاجون إلى العودة إلى معتقداتهم الأساسية. كما جرى لاحقا، بإدراك متأخر، تطبيقها بصورة فضفاضة على جماعات مثل جماعة الإخوان المسلمين (التى تأسست فى مصر فى 1928)، وجماعاتى-إسلامى Jamaati-islami فى باكستان، وحزب الرفاه فى تركيا، بالإضافة إلى منظِّرين محددين، مثل حسن البنا، وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودى، ويوسف م. شويرى. وفى حالة الإسلام كان هذا يقود فى كثير من الأحيان إلى تمييز بين الإسلام Islam، والإسلاموية Islamism، حيث تُمثل الإسلاموية (أو الإسلام الراديكالىّ) المقابل للإسلام الأصولىّ[٥]. وقد أفضى هذا بدوره إلى مناقشات متواصلة بشأن فيم يكمن الإسلام الحقيقىّ. وتظهر مناقشة مماثلة فى معظم الأديان.

ومع هذا فإن أصوليِّين إسلاميِّين محدثين كثيرين، مثل الأصوليِّين فى معظم الأديان، يرون بالفعل بعض الاستمرارية مع ماضيهم الدينىّ الخاص. وفى كثير من الأحيان يُنْظَر إلى الأصول التى ينبغى استعادتها أو إحياؤها على أنها موجودة فى فترة سابقة ما. وهناك بالتالى استشهاد متواصل بعصر ذهبىّ للإسلام (أو المسيحية أو اليهودية)، وكذلك إحساس بارتباط بتراث القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (Voll in Marty and Appleby eds 1991, 348). وهناك تفسيرات تتميز بفروق دقيقة للتاريخ الإسلامىّ بين مختلف عناصر الثقافة الإسلامية[٦]. وبهذا المعنى توجد فى كثير من الأحيان تصورات متباينة عن الماضى بين، على سبيل المثال، الأصوليِّين الإسلاميِّين والعناصر الأكثر تقليدية أو محافظة فى الثقافة الإسلامية. ويدَّعى الجميع بوجه عام تمثيل حقيقة الإسلام. ويعتمد الكثير على ما إذا كان الواحد منهم سُنِّيا أو شيعيا، وَهّابيا أو حتى صوفيًّا. وعلاوة على هذا فإنه،

كما يؤكد عبد الله أ. النعيم، كل استجابة إسلامية من الضرورى وضعها فى سياق تاريخى فيما يتعلق بالظروف والأزمات (An-Na'im in Juergensmeyer ed. 2005, 29). غير أنه خارج هذه المجادلات الچينيولوچية الداخلية المعقدة، يرجع معظم الدارسين بالفعل بأصل الأصولية الإسلامية بصورة نوعية جدا إلى مصر فى فترة 1902 إلى 1928. ويجرى فى العادة الاستشهاد بتأسيس الإخوان المسلمين السنيِّين فى 1928 باعتباره الحدث الرئيسىّ (Voll in Marty and Appleby eds 1991, 354, 366). وتمثلت الرسالة الرئيسية لهذه الحركة الأخيرة فى تذكير الأصوليِّين الدينيِّين بالإيمان والالتزام بإعادة البناء الاجتماعية والأخلاقية للمجتمع على هذا الأساس المستعاد.

وكان الكثيرون يستجيبون لأحداث خاصة. وفى نظر بعض المثقفين المسلمين فى أوائل القرن العشرين أحدث مجيء الحرب العالمية الأولى خرقا فى فكرة غربٍ مدفوع بدوافع عقلانية. وما يزال كثيرون يستمرون بقضايا القومية، والليبرالية، والديمقراطية. كما كان للماركسية تأثير إلى أواخر ستينيات القرن العشرين. غير أن كل هذه الأفكار بدأت تتغير ببطء داخل حركات الأصوليِّين منذ 1928. وكان هناك إحساس واعٍ بمقاومة المفاهيم القانونية، والسياسية، والأخلاقية الغربية. وكان يجرى ربط مثل هذه المفاهيم بالميراث الاستعمارىّ والإمبريالىّ الغربىّ. وقد أدَّى التأثير الاستعمارىّ الكولونيالىّ الفرنسىّ والبريطانىّ على مصر، وسوريا، وفلسطين، والعراق، وفى وقت لاحق، وبصورة أكثر أهمية، اعتراف الأمم المتحدة بدولة إسرائيل فى 1948، إلى قلق عميق فى العالم الإسلامىّ. وطرحت الإسلاموية الراديكالية، مثل معظم الأصوليات، بديلا للأيديولوچيات الغربية الكولونيالية السابقة المتمثلة فى الليبرالية، والقومية، والاشتراكية، والماركسية.

وفى كثير من الأحيان صنعتْ الأصولية طابعها العام عن طريق محاولة وضع الأچندة الاجتماعية والسياسية وعن طريق تعريف ما ينبغى أنْ يحمل وزنا فى الخطاب العام. وقد فعلتْ هذا عن طريق ادِّعاء أنها تمثل الإسلام الحقيقىّ (أو كبدائل اليهودية الحقيقية أو المسيحية الحقيقية). وهذا المفهوم عن الإسلام الحقيقىّ (أو اليهودية الحقيقية أو المسيحية "المولودة من جديد") يوضع فى بعض الأحيان ضد تصوُّرٍ للإسلام التقليدىّ (أو اليهودية التقليدية أو المسيحية التقليدية)، الذى إما صار متكيِّفا للغاية وقابلا لأيديولوچيات علمانية، أو فقد ببساطة أصول الإيمان. وتشهد الأسلمة التدريجية للمجادلات العامة فى بلدان مثل پاكستان، ومصر، وحتى تركيا على مدى الفترة ما بين منتصف وأواخر القرن العشرين، على النجاح الجزئىّ لهذه الإستراتيچيا. كذلك فإن الأصوليِّين المسيحيِّين الأمريكيِّين كانوا قد حققوا بعض النجاح المحدود مع الحزب الجمهورىّ على مدى ثمانينيات القرن العشرين، رغم أنه عرقلته العوامل الديمقراطية والدستورية الأوسع للمجتمع الأمريكىّ.

وفيما يتعلق بالأصولية فى سياقات دينية مختلفة، تميل الكاثوليكية إلى وضع سلطة أكثر مباشرة فى هيراركية الكنيسة ذاتها، وليس فى المصادر الكتابية أو المبنية على النصوص. ويميل هذا الواقع، بمفرده إلى وضعها على مسافة واحدة من الدوافع الأصولية. غير أنه، مع مجىء التمامية intégrisme الكاثوليكية – وبصفة خاصة مع الانتقادات السجالية المتباينة لمظاهر اللَّبْرلة للمجمع الڤاتيكانى الثانى (62-1965)، من جانب أمثال رئيس الأساقفةليفيفرLefebvre، والأب جومار دى پو Father Gommar De Pauw والأب فرانسيس فينتون Father Francis Fenton فى سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين – ظهر شيء أقرب للأصولية داخل الكاثوليكية (Dinges in Marty and Appleby eds 1991, 81ff). وكان هناك إحساس محدَّد مشترك (مع الأصولية البروتستانية) بتقوى ملحوظة بأصول موضوعية، وبالغة التقيُّد بالشريعة الدينية، وغير متغيِّرة(٧). وارتدتْ ممارسات مثل القداس

الكاثوليكى الرومانى Latin-based Tridentine، بصفة خاصة، طابعا أساسيا موضوعيا. وعلى هذا النحو كان يُنظر إلى الكاثوليكية على أنها تملك نواة نضالية عاقدة العزم على شنّ حرب روحية ضد تخريبات الليبرالية، والعلمانية، والإنسانوية الحديثة بل أشار البعض إلى أن لمنظمات مثل منظمة عمل الرب Opus Dei طابعا أصوليا محدَّدا.

وفى اليهودية كانت الجماعتان الأساسيتان المرتبطتان بالأصولية هما جوش إمونيم – الذين كانت لهم أهميتهم رغم أنهم جماعة صغيرة نسبيا، خاصةً فيما يتعلق بسياسات الاستيطان للحكومة الإسرائيلية – والحريديم. ومرة أخرى فإننا مع هاتين الجماعتين الأخيرتين نتحدث إلى حد كبير عن التطورات منذ سبعينيات القرن العشرين. وكانت جوش أمونيم تتلقى المساعدة من خلال صلات مع حزب الليكود. وبهذا فإنها تمثل، جزئيا، ما سمّاه أحد الكتاب "بلورة الأصولية"، وهو موقف كان وثيق الارتباط "بموقف اليمين المتطرف التحريفىّ" (Aran in Marty and Appleby eds 1991, 288-9). وقد سمّاها بعض النقاد "الخمينيّة الإسرائيلية". وفى الحالة الإسرائيلية يبدو أنه توجد صلة أقرب كثيرا بين القومية والأصولية(٨). كما ظهر نموذج مماثل حديث نسبيا من التسييس الأصولىّ داخل الهندوسية، والسيخية، والبوذية، وقد جذبتْ عناصر لهذه الأديان جميعا مصطلح الأصولية(٩). وتطورتْ مثل هذه العناصر جميعا بهذه الطريقة بصورة تدريجية من سبعينيات إلى ثمانينيات القرن العشرين.

وباختصار فإن كلمة "أصولىّ"، المستخدمة كوصف ذاتىّ إيجابىّ نشأتْ مع جماعة محددة للپروتستانت الأمريكيّين الشماليّين فى عشرينيات القرن العشرين، الذين دحضوا فيما بعد، وما يزالون يواصلون فى الواقع دحض استعمالها. وقد حدث التغيير الحاسم للمنظور فى أعقاب محاكمة سكوپس فى تينيسى. وبعد فجوة وفترة انسحاب، عادت الأصولية فى الولايات المتحدة الأمريكية بصورة مفرطة فى

سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين. وينطبق مسار زمنىّ مماثل على الأصــولية الإسلامية، التى نشأتْ منذ عشرينيات القرن العشرين، وأغرقتها لفترة من الــزمن القومية، والماركسية، والمجادلات الليبرالية، ثم عاودتْ الظهور فى شــكل دينــىّ التوجُّه فى عقديْن حتى تسعينيات القرن العشرين. وفى فترة لاحقة، وبصفة خاصة فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين، واستُخْدِم تعبير "الأصولية" على نطاق أوسع كثيرا وجرى لاحقا بحثٌ عن كلمات مماثلة فى لغات أخرى وتراثات دينيــة أخرى. غير أن بعض هذه الاستعمالات تبدو بالفعل، فى بعض النقــاط، متكلَّفــة، خاصة فى أديان مثل البوذية.

طبيعة الأصولية

بعد أنْ استعرضنا نظريات بعينها حول جذور الأصولية، يتركز هذا القــسم فى المحل الأول على نظرة عامة إلى بعض الشروح والتفسيرات النظرية الأساسية التى تظهر فى الأدبيات عن الأصولية. على أن هذا ما يزال يستتبع بعض الإحالــة التاريخية. وسوف ينتهى هذا القسم إلى إيضاح موجز لما لا ينبغى ربط الأصــولية به، فى المحل الأول كطريقة لتمهيد السبيل للمناقشة المفاهيمية فى الأقسام التالية.

فى نفس الفترة (سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين) التى كان يقــوم فيهــا الأصوليون الأمريكيون باستعادة ثقتهم بأنفسهم وبتوسيع برامجهم السياسية، أنكــر كثير منهم بشدة بالغة وَصْفَ "أصولىّ" وهو وصف كانوا راضين به إلى حد كبيــر فى عشرينيات القرن العشرين. غير أن هذه الفتْرة الأخيرة من الإنكار شهدت أيضا بصورة مفارقة النمو المفاجئ فى المناقشة الأكاديمية للدراسات الأصــولية، وهــى مناقشة حركتْ الطريق بعيدا عن المثال الأمريكىّ الشمالىّ. وبــين 1988 و 1993 بلغ الإدراك الأكاديمىّ أوجه فى المشروع البحثىّ الضخم عن الأصــولية، بقيــادة

مارتن إى. مارتىMartin E. Marty وسكوت أپليبىR. Scott Appleby، اللذين نظما عشرة مؤتمرات بأكثر من مائة باحث ونشرا فى النهاية خمسة مجلدات ضخمة جدا لدراسات حالة، عن طريق مؤسسة نشر جامعة شيكاجو، بين 1991 و 1995. وقد استخدم هذا المشروع تعبير "الأصولية" على مستوى متعدد العقائد. ويمكن أنْ نرى فى هذه المجلدات مجموعات من الاعتبارات التفسيرية والتعليلية المعقدة يجرى استخدامها لشرح الظاهرة. على أن الفكرة الرئيسية الأكاديمية السائدة كانت تميل إلى أنْ تكون سوسيولوچية الطابع.

ولم يحدث إلا مؤخرا نسبيا أنْ برزتْ الأصولية فى الدراسات السياسية – وأحيانا بصورة عرضية عن طريق التركيز على الإرهاب. غير أنها ما تزال شاغلا لأقلية، وإلى يومنا هذا كان السوسيولوچيون هم الذين قاموا بتوجيه الأبحاث. ويُعَدّ سببٌ أساسىٌّ لهذا الاهتمام السوسيولوچىّ بالأصولية وثيق الصلة بالموضوع. وكان الإحساس الداخلىّ العام لدى علم السوسيولوچيا بأكمله، ربما حتى ثمانينيات القرن العشرين، من حيث ما ينبغى النظر إليه باعتباره افتراضات لشخصيات مُؤسِّسِيه – سان-سيمون، وكونت، وماركس، وسبنسر، وڤيبر، ودوركيم – هو أن التطور الاجتماعىّ يتمثل فى حركة، بعيدا عن التصور الدينىّ الرئيسى للحياة الاجتماعية، نحو حركة أكثر علمانية، وعلمية، وعقلانية. وكان علم الاجتماع ذاته، بمعنى ما، جزءًا من هذه العملية المتزايدة لإخفاء الطابع العلمىّ والعقلانىّ على المجتمع. وكان كونت أحد أشهر الشارحين الأوائل لهذه النظره فى تصوره عن تطور العلم الوضعىّ. وفى علم اجتماع دوركيم يجرى الإدراك الدقيق للحركة فى التمييز بين مجتمعات ميكانيكية ومجتمعات عضوية، أىْ، التمييز بين الأبنية المفروضة طقسيا أو أسطوريا للمعنى، فى مقابل الأبنية الاجتماعية المتولدة ذاتيا. ولم يقم مفهوم دوركيم عن "الضمير الجمعىّ" بوظيفته بطريقة مماثلة لدين، رغم أن "الوظيفة" هى الكلمة الأساسية. وقد نظر دوركيم إلى الدين على أنه وسيلة يحقق

المجتمع عن طريقها اندماجه، بربط نفسه بمعتقدات وقِيَم تكون منطقية بالنسبة لتلك الجماعية (Durkheim 1995). ويعطى هذا التصور للدين دورا وظيفيا حيويا لتجربة النشاط الاجتماعىّ sociality، وليس لأىّ فكرة عن إله. كما ربط ڤيبر الدين البروتستانتىّ بعملية العلمنة ذاتها، وبصورة خاصة فيما يتعلق بصلته المرهفة بالرأسمالية، مُفْضِيًا فى نهاية المطاف إلى انقشاع الأوهام الروحية كأمر مُلازم للحداثة.

وباختصار فإن علم الاجتماع، منذ تدشينه كفرع معرفىّ، كان راسخا فى نظره إلى الدين فى العالم الحالىّ على أنه بقية ضئيلة من بقايا أزمنة عتيقة، وعلى أن من المحتوم أنْ يتبخر مع تطور العلم والتنوير. وينطبق شيء مماثل على سلسلة بكاملها من التصورات العلمية الاجتماعية عن الدين. والدين شيء مثير للفضول للدراسة، لا ينبغى أخذه مأخذ الجد كشكل أساسىّ للفهم. وفى ضوء الطابع المركزىّ للافتراضات المسبقة مثل العلمنة، والتحديث، والعقلنة، وهكذا وإلخ.، بالنسبة الفرع المعرفىّ لعلم الاجتماع فإن من المفهوم أن الصعود الحديث للأصولية قد أحدث بعض فورات الاهتمام فى الجمعية السوسيولوچية. وبالنظر إلى طابع ونمو فرع السوسيولوچيا، لماذا يحقق الدين مثل هذه العودة فى كل أنماط المجتمعات؟ وفى إنتاج عدد من أحدث الكُتَّاب ذوى الميول السوسيولوچية، مثل روبرت بيلاRobert Bellah: Beyond Belief (1991) [ما وراء العقيدة]، وفيليب هاموندPhillip Hammond: The Sacred in a Secular Age (1985) [المقدس فى عصر علمانى]، و هارڤى كوكسHarvey Cox: Religion in the Secular Society (1985) [الدين فى مجتمع علمانىّ]، يسود الاعتقاد بأن الدين لم يَضْعُفْ أو يختفِ مع مجيء العلمنة والتحديث بقدر ما تكيَّف ببراعة مع الظروف الحديثة.

وهناك نقطة أخرى يمكن أنْ تفسِّر اهتمام علم الاجتماع بالأصولية. وتشترك الأصولية فى شيء جدير بالملاحظة مع أيديولوچيات مثل الفاشية. فبسبب غرابة

المعتقدات الاشتراكية القومية أو الفاشية، أو طابعها الشاذ أو مجرد العشوائى، كانت هناك فى كثير من الأحيان نظرة فى أدبيات القرن العشرين بشأن الفاشية فحواها أن الشيء المهم هو التركيز على التفسير غير الأيديولوچى. وعلى هذا النحو جرى أحيانا النظر إلى الفاشية على أنها أكثر ارتباطا بالباثولوچيا. وقد تكون المقاربات السيكولوچية، أو التاريخية، أو السوسيولوچية، أو الاقتصادية أكثر كشفا. وبالتالى فإن قدرا أكبر من البصيرة النافذة يمكن بلوغها (هكذا تمضى المناقشات) فى فهم الفاشية عن طريق تجاوُز الأفكار والمعتقدات وإعادة التركيز بدلا من ذلك على الأوضاع الاقتصادية، والمظاهر الجانبية السيكولوچية أو البيوجرافية، والوظائف الاجتماعية للمنظمات الفاشية. والواقع أن هذا النمط من التفسير يغدو الوصف المفضل للفاشية فى كثير من التفسيرات السوسيولوچية أو التاريخية. ويمكن تطبيق نفس النقطة بشيء من السهولة على الأصولية. وعلى هذا يمكن تفسير الأصولية بصورة أفضل باعتبارها باثولوچيا اجتماعية وليس كأيديولوچيا. وبهذا المعنى تصير الأسباب الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السيكولوچية وراء الأصولية مهمة حقا. ويمكن أنْ نرى جاذبية هذه المقاربة، حيث إنها تسمح للمراقب بأنْ يتجاهل الدعاوى المذهبية للأصوليِّين وتنقل الاهتمام إلى تفسيرات اجتماعية سببية وباثولوچيات عامة. إنها تسمح بمجال أكثر توحيدا للتفسير.

غير أنه، كما أشرنا فى فصل الفاشية، توجد مع ذلك بعض الثيمات، والمفاهيم، والقيم الفكرية التى يمكن فكّ تشابكها فى الفاشية، حتى إذا كانت لا تبدو معقولة إلى ذلك الحد بصورة صريحة. وتنطبق نفس الفكرة العريضة على الأصولية. وعلاوة على هذا، وفى تفسير آخر، تشترك الأصولية بالفعل فى بعض الصلات الشكلية غير المتوقعة، و، فى بعض النقاط ، فى بعض الصلات الأيديولوچية الأساسية مع الفاشية. والواقع أن بعض الكتاب الأصوليِّين الأساسيِّين مثل الكاتب الباكستانىّ سيد أبو الأعلى المودودى، عبَّروا بالفعل عن إعجاب صريح بجوانب للفاشية الأوروبية.

غير أن السؤال يبقى قائما: ما هى الثيمات الأساسية للأيديولوچيا؟ وقبل الانتقال إلى مناقشة لهذه الثيمات الفكرية فى القسم التالى، أريد أنْ أركِّز بإيجاز على قضايا تتعلق بما لا ينبغى ربط الأصولية به. والمقصود بهذا هو تمهيد السبيل لتفسير أيديولوچىّ أكثر أساسية.

وفى المحل الأول فإن الأصولية ليست مرادفة لكل وأىّ شكلٍ للتطرف. ولمعظم الحركات من أىّ لون – حتى مراقبة الطيور أو جمع الطوابع البريدية – متطرِّفون، أىْ، أولئك الذين يرفضون بعمق إبداء أىّ حلّ وسط مع قِيَم يؤمنون بها بإخلاص ويكونون مستعدين للقيام بأىّ شيء تقريبا لمنع مثل هذا الحل الوسط. ولا شك فى أن كثيرا من الأصوليِّين الدينيِّين متطرفون أو كانوا متطرفين غير أن مسألة ما إذا كان هذا وصفا چينيًّا لكل الأصوليِّين فإنها مفتوحة للنقاش. وواقع أن بعض الأصوليِّين الإسلاميِّين هاجموا مركز التجارة العالمية لا يستتبع أن كل الأصوليِّين يتبنون نفس المقاربة المتطرفة. والواقع أن هذه الإستراتيچيا سوف تدحضها غالبية من الأصوليِّين المسيحيِّين الأمريكيِّين.

وعلاوة على هذا، هناك إنكار متكرر فى الأدبيات لفكرة أنْ يكون الأصوليون ببساطة محافظين أو تقليديِّين دينيِّين. والواقع، فى الممارسة، فى أديان مثل الإسلام، والمسيحية، واليهودية، هو أن الحال فى كثير من الأحيان هو أن الفصائل الأصولية تكون فى صراع مع القوى المؤسسية المحافظة أو التقليدية. ولا شك فى أن هذا حدث فى الإسلام، حيث دخل الناشطون الأصوليون فى صراع مع دارسين أكثر تقليدية من العلماء(١٠). ومع هذا فلا شك فى أنه ما تزال توجد تشابكات بين هذين البُعْدَيْن. وهكذا فإن من المحتمل أن الأصوليِّين البروتستانت الأوائل فى عشرينيات القرن العشرين كانوا أكثر محافظة وتقليدية بالغريزة. وفضلا عن هذا فإن الأصوليِّين فى كل الأديان – إلى يومنا هذا، يلجأون عادةً إلى شكل ما من أشكال اللجوء إلى ماضٍ تراثىّ أنقى أو أكثر أساسية، كطريقة لوضع

الحدود وجذب الولاءات. وبهذا المعنى فإن الأصولية الدينية تُشفِّر بالفعل فَهْمًا للتراث، يجرى التعامل معه بالتالى على أنه، بطريقة ما، نقىٌّ. وما من معلِّق يمكن أنْ يُنكر هذا. غير أن الماضى الأصولىّ مختلف. إنه فى كثير من الأحيان ماض أسطورىّ أو مزيَّف، مُسْتَعْمَل أكثر للرمزية والتباهى البلاغىّ فى الحاضر. ومعظم الأصوليِّين الحاليِّين بعيدون عما هو تراثىّ بصورة صريحة؛ وهم فى العادة أكثر شبابا، وأكثر تعليما، وفى كثير من الأحيان قابلون للتكيف للغاية مع الشروط والتكنولوجيات الحديثة. ويكون استعمال تراث مُخْتَرَع بصورة أكبر للتركيز على الوصفة الاجتماعية الراهنة لأىٍّ من التجديد القومىّ أو الثقافىّ. وبهذا المعنى فإن الأصوليِّين أكثر اهتماما بتوفيق التراثات كوسيلة لتحدى الحداثة، ونقدها، وتغييرها. والدفاع عن القديم أو التراثى، لأنه قديم، ليس هو ما يهتم به الأصوليون. وتتمثل طريقة العملmodus operandi الخاصة بهم، على العكس، فى استعمال التراث وسيلةً كجزء من برنامج أوسع للعمل العام الحالىّ.

وأخيرا فإنه يكون من الخطأ أنْ نفكر فى الأصولية على أنها مجرَّد عبادة. والحقيقة أن اعتماد العبادة على سلطة زعماء كاريزميِّين (مثل ديڤيد كوريش David Koresh من طائفة الفرع الديڤيدى Branch Davidian أو جيم جونز Jim Jones فى جويانا) ليس جليًّا إلى هذا الحدَ داخل الأصولية، مع أنه مرة أخرى توجد دون شك مع ذلك قادة كاريزميون مهمون داخل الجماعات الأصولية، مثل أسامة بن لادن للقاعدة، والشخصية القيادة لحزب الله الشيخ محمد حسين فضل الله ولا شك فى أن مثل هذه الشخصيات لها مكانة سلطوية. غير أنهم، بصورة أعمّ، يميلون إلى أنْ يستمدوا سلطتهم ليس من قدْر كونهم شخصيات كاريزمية، بل من قدْر ما يستمدونه من قراءة سلطوية لكتب مقدسة، مثل القرآن، أو الإنجيل، أو التوراة. وعلى هذا النحو فإنه حتى القادة أنفسهم يرغبون فى النظر إليهم على أنهم يعملون فى وفاق مع التراث الراسخ والسلطات النصية. وفى عبادة الأشخاص توجد فى العادة قطيعة

فى التراث والاعتماد الثقيل جدا على القادة وفى العادة يؤدى موت قائد معبود إلى موت العبادة. وليس هذا هو الحال مع الجماعات الأصولية.

وباختصار فإنه يكون من الخطأ أنْ نحاول التفكير فى الأصولية على أنها ببساطة شكل من التطرف السياسىّ أو الدينىّ. وسيكون من الخطأ أيضا أنْ نحدد مكان الأصوليِّين سواء ببساطة باعتبارهم محافظين أو تراثيِّين دينيِّين، أو باعتبارهم شكلا حديثا من عبادة. إن الصورة أكثر تعقيدا.

السياسة والدين

وتنتقل الآن هذه الأقسام القليلة التالية إلى المكوِّنات الأيديولوچية للأصولية. وكما فى كل الأيديولوچيات التى درسناها فى هذا الكتاب فإنه لا توجد أيديولوچيا أصولية جرانيتية نقية، بنفس الطريقة التى لا توجد بها ليبرالية أو لادولتية (أناركية) جرانيتية. وهناك، بالأحرى، مجموعة من الالتزامات الشكلية الأساسية التى تجسِّد كلًّا من التعقيد والخلاف الداخليَّيْن العميقيْن فضلا عن التشابهات العائلية الصريحة غير أنه، فى نظر الأصوليِّين – مثل معظم الشخصيات الأيديولوچية الرئيسية – يجرى النظر إلى أغلب هذه الالتزمات المفاهيمية على أنها جوهرية، أىْ، تملك معنى مضمونا لا خلاف عليه. ويمكن فحص كثير من هذه الالتزامات فى الأقسام القليلة التالية.

ما الأفكار الأساسية التى تجعلنا قادرين على تمييز أيديولوچيا الأصولية؟ يجدر بنا تذكير أنفسنا هنا بأن هذه سوف تشمل مجموعة متنوعة من الظواهر والجماعات، يتجنب كثير منها المصطلحات. وترتبط الخصوصية المتميزة حقا للأصولية بالدين. غير أن العلاقة بالدين معقدة ومتعددة الوجوه. ولا ينبغى أنْ يندفع المرء إلى أىّ استنتاج ساذج حول هذه القضية. وتبرز هنا نقطة نقدية من

الضرورىّ التصدى لها فى الحال: هل ترتبط الأصولية حقا بالدين؟ ولهذا السؤال عدد من الأبعاد التى تمدّ المناقشة إلى خارج متناول هذا الفصل. واسمحوا لى بتناول أسهل هذه الأبعاد. ويتمثل الجوهر الأساسىّ لهذه النقطة فى أن الكثير من الملامح التى قد نربطها للوهلة الأولى بالجماعات الدينية الأصولية – مثلا مجموعة أساسية من الحقائق مصحوبة بنص مرجعىّ أو نصوص مرجعية، مطالبة بطاعة غير مشروطة لهذه الحقيقة، وهكذا وإلخ.، – يمكن ربطها بما يمكن وصفه بصورة فضفاضة بأنه مجموعات علمانية من الأفكار. وبالتالى تغدو الحجة أن الأصولية شيء أوسع كثيرا من الدين وكما لاحظ أحد المعلقين فإن "الأصولية قد حلَّتْ محلّ الشيوعية كشبح يستحوذ على الوعى الغربىّ: شبح يبدو أضخم من أىّ وقت مضى فى أعقاب 11 سبتمبر". ويواصل قائلا إنه "ليس من الغريب للغاية أنْ نشير إلى أنك عندما تخطو خارجا من الباب فى الصباح، إنما تخطو داخلا فى عالم أصولىّ، فى عصر مظلم جديد من العقيدة الجوهرية" (Sim 2004, 4 and 7). وفى هذا السياق تندرج أيديولوچيات كثيرة علمانية بوضوح تحت عنوان الأصولية، وليس بصورة أقل: ليبرالية السوق الحرة، والقومية، والبيئية، والنسوية، وحتى، فى نظر المؤلف المذكور أعلاه، ثقافة إدارة الأداء التى توجِّه حاليا الخدمات العامة لبريطانيا(١١).

وفى هذا السياق يكون من الصعب أنْ نعتقد أن لمعظم الأيديولوچيات والأبنية الفكرية، من أنماط كثيرة ومتباينة، مكوِّناتها الأصولية. وكما يعبِّر ماليز روثڤين Malise Ruthven فإن "كل حركة تقريبا، من حقوق الحيوان إلى النسوية، سوف تحتضن طيفاً يتراوح بين راديكالية متصلبة أو "تطرف" متصلب وتوفيقية ذرائعية" (Ruthven 2004, 32). وفى كل هذه الحركات هناك أولئك الذين يعارضون التفاوض على مبادئهم الأساسية. غير أنه على حين ينظر البعض إلى

الأصولية على أنها شيء يميز عصرنا (حيث لا يمثل الدين سوى مُـتَهَّمَ أصـولىّ محتمل)، يكون معلقون آخرون أقل ثقة بذلك بكثير. وفى قراءتى الخاصة، أزعـم أن الأصولية – فى اللحظة الحالية – شيء يرتبط بصورة أكثر غلبة بالدين. وهـذا هو الخط العام للتفكير الأكاديمىّ الذى تطور من مـشروع الأصـولية لتـسعينيات القرن العشرين، والذى أتفق معه فى الرأى. إن جرَّها بعيدا عن الدين يعنى جعلهـا مقولة أوسع مما ينبغى.

وعلى هذا النحو فإن ردّ فعلى على هذا الاستعمال الأكثر شمولا للأصـولية هو أنْ أشير إلى أنها تملك قوة أكبر، كمفهوم أيديولوچىّ، إذا فكرنا فيها فى سـياق الدين. غير أنه – وإنما هنا تبدأ الأشياء فى أنْ تغدو فى حالة فوضى – إذا تناولنـا الأصولية بوصفها أيديولوچيا، فإن علينا أنْ نفكر بالتـالى فـى الـدين والـسياسة بالترادف بطريقة ما. فماذا تعنى هذه العلاقة فى الممارسة؟ وهذا سؤال حتى أكثـر إرباكا جرى إهماله بابتهاج إلى يومنا هذا: ماذا نعنى بالدين؟ ثالثا، تتمثـل إحـدى القضايا الحرجة التى ذكرها معظم المعلقين على الأصـولية الدينيـة – بمـا فـى ذلك الجانب الأكبر من التعليق السوسيولوچىّ – فى أنها تميل إلى أنْ تكون ردّ فعل أو تحدِّيًا لأزمةٍ للعلمنة والتحديث. فما المقصود، إذن، بالعلمنـة والتحـديث فـى هذا السياق؟

وهذا السؤال الأول مهمّ فيما يتعلق بوصف المجال المحدَّد لتحليل الأصولية. وإذا تكلمنا ببساطة فإنه يوجد عدد من الطرق التى يمكن بها ترتيب علاقة السياسة والدين. ووفقا لحسابٍ ما، يمكن فصل الدين تماما عن السياسة. ويمكن عمل هـذا لدوافع دينية أو سياسية. وعلى هذا النحو، تمثل فكرة مدينتىْ أوغسطين Augustine شكلا راسخا تماما للحجة الدينية. وفى هذا السياق الأخير تكـون الـسياسة عالمـا ميئوسا منه من النقص الذى لا سبيل إلى علاجه ومجرد محطة تجمُّع لوجود أكثـر كمالا فى مدينة السماء. كما يمكن، من جانب الـسياسة، أنْ يؤكـد أولئـك الـذين

ينظرون، على سبيل المثال، إلى الحرب الأهلية الدينية على أنها شيء يجب أنْ نتركه خلف ظهورنا، أن الدين والدولة العلمانية يجب الفصل بينهما بالكامل، غير أنه يوجد هنا بُعْدٌ آخر هو الاندماج الممكن أو الصلة البارعة بين السياسة والدين. ومرة أخرى فإنه يمكن بدء هذا من الجانب الدينىّ أو السياسىّ. وبأبسط تعبير فإنه فى قراءةٍ يستعمر الدين السياسة أو يستعبدها وفى القراءة الأخرى تستعمر السياسة الدين أو تستعبده.

وإذا كان على المرء أنْ يحفر إلى مدى أعمق فى هذه الدراسة الشاقة للرموز فإنه: على الجانبين الدينىّ أو السياسىّ يمكن أنْ يوجد منظور فردىّ الطابع للغاية. والواقع أن الفكرة الفردية – فكرة أن الدين مسألة رأى خاصّ من جانب الفرد يجب الاحتفاظ بالسياسة بعيدا عنه – مميزة للغاية للسياسة الليبرالية والقائمة على الدستور، رغم أنها يمكن أنْ توجد فى سياقات أخرى(١٢). ومثل هذه الأفكار الفردية تزدهر على فكرة حياد السياسة إزاء الدين. ويمكن أنْ يتمثل بُعْدٌ آخر لهذا الدفاع فى دين يحافظ على نفسه بوعى ذاتىّ بصرف النظر عن السياسة، كما فى حالة طائفة آميش Amish فى الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى الجانب السياسىّ، يمكن النظر إلى الطوائف بأىٍّ من العداء أو اللامبالاة الكاملة. ويعنى هذا، رغم ذلك، ابتعادا واعيا عن السياسة من جانب طائفة دينية. غير أنه توجد جماعات دينية وكنائس تقبل بوعى ذاتىّ الفصل بين الدين والسياسة وتميّز فائدته وتوافق على أن من الضرورىّ وضع قيود الدستورية على الأديان. وأخيرا، توجد أديان تحاول بوعى أنْ تضيف وزنها إلى شرعية السياسة، أىْ أنها تقدم الدعم للنظام السياسىّ وتحاول إضفاء طابع مقدّس عليه، وفى كثير من الأحيان تصير متطابقة بالكامل مع القومية. والشنتووية Shintoism فى اليابان وجوانب من الصهيونية اليهودية مثالان على ذلك. ولإكمال هذه الصورة، هناك أديان ترغب فى نهاية المطاف فى إخضاع السياسة لإرادتها وآرائها وفى ملاءمة كل توقع دينى مع

أشكال سياسية وقانونية. وفى التحليل الأخير فإن هذا يمكن أنْ يعنى الدمج الكامل للسياسة مع الدين (من الجانب الدينىّ)، وبكلمات أخرى: الثيوقراطية، أىْ حُكْم النُّخَب الدينية ومرجعية النصوص المقدسة، كما فى إيران الحديثة.

ويتمثل البُعْد المضادّ لدراسة الرموز هذه فى قيام السياسة بإخضاع الدين. وأنا أفكر هنا فيما سمَّاه عدد من أحدث المعلقين "الدين السياسىّ"، أو، كبديل، فيما يتوق إليه بعض الكتاب: "الدين المدنىّ". وبهذا المعنى تستعمر السياسة المفردات الدينية. والواقع أن السياسة يمكن بكل بساطة أنْ تصير دينا مكتفيا ذاتيا. وفى دراسات حديثة لهذه الظاهرة، كانت الفاشية والاشتراكية القومية تشكلان المجال الأساسىّ للاهتمام الأكاديمىّ. وعند كتاب مثل مايكل بيرليهMichael Burleigh، فى كتابه (2006) Sacred Causes [قضايا مقدسة]، أو إميليو چينتيلهEmilio Gentile، فى كتابه (2006) Politics as Religion [السياسة كدين]، أو چون جراى John Gray، فى أعمال مثل (2007) Black Mass [القداس الأسود]، يحقق ما قد يبدو كحركات سياسية أيديولوچية علمانية كل شيء يمكن أنْ يتوقعه المرء من المقدَّس تقريبا، بما فى ذلك تفسيرا للطبيعة البشرية، والسقوط، Fall، والهلاك الروحىّ الأبدىّ perdition، والخلاص redemption. وكما يعبِّر چنتيله:

> تُضفى حركة سياسية مكانة مقدسة على كيان دنيوىّ (الأمة، البلد، الدولة، البشرية، المجتمع، العِرْق، البروليتاريا، التاريخ...) وتجعله مبدأً مطلقا للوجود الجمعىّ، وتعتبره المصدر الرئيسىّ للقيم المتصلة بالسلوك الفردىّ والجماهيرىّ، وتمجِّده على أنه الوصية الأخلاقية العليا للحياة العامة. وعلى هذا النحو يصير موضوعا للإجلال والتكريس، حتى إلى حد التضحية بالنفس (Gentile 2006, 18-19).[١٣]

ومن نواحٍ كثيرة تلتقط هذه النقطة ثيمة سبق أنْ تناولها بإيجاز إيريك ڤوجلين فى كتابه: The Political Religion (1938) [الدين السياسىّ]، و چاكوب تالمون فى كتابه: The Origins of Totalitarian Democracy (1952) [جذور الديمقراطية الشمولية]، ونورمان كوهن Norman Cohn فى كتابه: The Pursuit of the Millennium (1970) [البحث عن الألفية]، أىْ أن الأيديولوچيات السياسية تُعيد إدراج الألفاظ الدارجة الدينية (Shorten 2007).

والخلاصة أنه إذا كان المرء يسعى إلى وضع الأصولية داخل دراسة الرموز هذه لتقديس السياسىّ أو تسييس المقدَّس فإن حدسى سيكون عندئذ أن هذا سيبدو بُعْدًا لتقديس السياسىّ. والواقع أنه سيتلاءم على أكمل وجه مع مقولة الأديان التى تحاول إخضاع السياسة لمشاعرها وآرائها الدينية، وبهذا المعنى فإن المثل الأعلى (إذا أمكن تحقيقه) سيتمثل فى ثيوقراطية كاملة. والمسلمون، وبعض اليهود، أكثر وضوحا وصراحة فيما يتعلق بهذا من المسيحيِّين الأصوليِّين، بالتأكيد فى فترة الثلاثين سنة الأخيرة.

والسؤال التالى هو: ما هو الدين؟ وهذا سؤال محفوف بالمخاطر، ليس بصورة أقل بسبب الطابع الخلافىّ بعمق لهذه الكلمة؛ غير أنه يظل من الضرورىّ أنْ نسأل هذا السؤال بقدر ما أن الدين يمثل المظهر الرئيسىّ للتفكير الأصولىّ. وكما علَّق ويليام چيمس على الدين فى 1902 فإن، "مجرد واقع أنه توجد أديان كثيرة جدا ومختلفة جدا عن بعضها البعض يكفى لإثبات أن كلمة 'دين' لا يمكن أنْ تمثل أىّ مبدأ أو جوهر واحد، بل إنها تمثل بالأحرى اسم جمع collective name" (James 1971, 46). ولفظة religion ("دين") مشتقة من الفعل اللاتينىّ religare، الذى يعنى "يقيِّد بإحكام" أو "يربط"، أو من باب التوسيع "يضع التزاما على". وفى حد ذاته، لا توجد أىّ صلة ضرورية لهذا بأىّ معنى للروحانية أو الإله (الآلهة). والدين، حتى فى البُعْد الروحىّ، يمكن أنْ يكون توحيديًّا theistic أو متعدد

الآلهة polytheistic، أو بلا أىّ تصوُّر صريح عن أىّ ألوهية، كما فى البوذية. وقد رأى ج. س. ميل إمكانية "دين للبشرية" كعنونة مثالية لتعبير "الدين" (Mill 1874, 110ff).

غير أن الدين يميل، فى استخدامِ أكثر اصطلاحية إلى الدلالة على عدد من السمات المميزة. يُنْظَر إلى العالم المنظور visible إلى حد كبير على أنه جزء من شيء أكثر أهمية – شكل ما من العالم الروحىّ غير المرئى unseen يُضيف معنى، وبريقا، وهدفا. ويوجد فى معظم الأديان إحساس قوىّ بالسمة المبهمة، والجليلة، والمقدَّسة، وفى نهاية المطاف غير القابلة للعقلنة لغير المرئىّ هذا. وقد وصف العالم اللاهوتىّ رودولف أوتُّو Rudolf Otto، فى 1917، هذا بأنه إحساس بالمقدَّس، أىْ " شيء ما يمكن أنْ نحسّ بطابعه الخاص، دون أنْ نكون قادرين على أنْ نعطيه تعبيرا مفاهيميا واضحا(Otto 1972, 30 and 109). وفى نظر أوتُّو فإننا، إذا أهملنا هذا المظهر المقدَّس، نُفْقِر كل فهمنا للدين. وعلاوة على هذا فإن هدف الدين يتمثل بطريقة ما فى عقد صلة بين العالمين غير المنظور والمنظور وفى العادة تكون الطريقة التى يتم بها عقد هذه الصلة عن طريق أشكال متنوعة من الطقس، أو الصلاة، أو التأمل، أو الأعمال الطيبة، أو العبادة. كما تحتوى الأديان على مجموعات من التعاليم التى تهدف إلى أنْ تُوجِز القواعد والأوامر المتصلة بهذا البُعْد الروحىّ. ويُنْظَر إلى مثل هذه المعتقدات على أنها فى وقت واحد صحيحة وذات تأثير على مجموع الحياة، والواقع أنها قد تؤثر بالفعل فى "خلاص"، و "سعادة"، وحتى فناء المؤمن. وتشتمل السرود والقصص الأسطورية على كثير من هذه التعاليم. كما أن التعاليم الأساسية تؤدى فى كثير من الأحيان إلى نشوء مجموعات من المبادئ الأخلاقية. كما يكون للأديان فى العادة بُعْد اجتماعىّ وطائفىّ، أىْ أن لها جوانب مؤسسية وتنظيمية. وعلاوة على هذا فإن الدين سوف يشدّد بقوة فى كثير من الأحيان على بُعْد تجريبىّ، أىْ فكرة ما عن التجربة (البالغة

العاطفية فى كثير من الأحيان) للروحىّ، مع أن هذا يتوقف فى كثير من الأحيان على الدليل الشخصىّ"[١٤]. وكل النقاط المذكورة أعلاه عموميات نمطية مثالية وبحاجة إلى أنْ تُكَسَى لَحْمًا. وهناك أيضا تنويعات أساسية على هذه الثيمات ضمن تراثات عقائد متمايزة.

فما الطابع المميِّز للنظرة الأصولية للدين؟ هناك عقدة متشابكة من القضايا المفاهيمية هنا. وعلى السطح، يمكن أنْ تبدو المواقف الأصولية إزاء الدين عادية ومتوقعة تماما. والشيطان يكمن إلى حد كبير فى التفاصيل. ويتعلق أول هذه التفاصيل بواقع أن بعض المعلقين يؤكدون أن الأديان التوحيدية الإبراهيمية أكثر ميلا إلى الأصولية من العقائد المتعددة الآلهة. وعلى هذا فإننا، عندما نتحدث عن الأصولية، نتوجَّه فى الواقع بوجه عام، إلى اليهود، والمسلمين، والمسيحيِّين، وليس إلى الهندوس أو البوذيِّين. والأسباب وراء هذا الزعم جلية تماما على أحد المستويات. فإذا كان يوجد إله واحد يكون من الأسهل كثيرا التفكير فى إرادة فريدة واحدة ومجموعة مرجعية واحدة من الأوامر. كما يجرى دعم هذا بنص مرجعىّ واحد، مثل الكتاب المقدس أو القرآن. أما فى الأديان المتعددة الآلهة أو الأديان التى ليس لها أىّ مفهوم جازم عن ألوهية، فإن من الأصعب الحصول على أىّ حجية إجماعية متميزة. وتنطبق هذه النقطة نفسها على النصوص الأساسية. فما هو، على سبيل المثل، النص المرجعىّ الأساسىّ فى الهندوسية أو البوذية؟ توجد نصوص كثيرة يجرى تبجيلها، غير أنه لا وجود لوثائق مفردة. وعلى هذا النحو، كما تواصل هذه الحجة، تكون درجات من التسامح والتعددية مندمجة فى صميم هذه الأديان الأخيرة بحكم غياب مثل هذه النصوص المرجعية.

وفى العادة تنطوى الحجة المضادة لهذه الحجة على احتكامٍ إلى تفاصيل تجريبية وتاريخية، أىْ أننا إذا نظرنا، مثلا، إلى البوذيِّين فى سرى لانكا وغَرْسهم لمعتقدات قومية، وتعاليم ومواقف "حزب بهاراتيا جاناتا" Baharatiya Janata Party

(BJP) الهندوسية، وبصورة أخص حركة "هنــدوتفا" Hindutva (التــى طــورت، بالفعل، مفهوم إله فَرْد الآن – "راما" Rama)، فإنها جميعا تنطــوى علــى سـلوك أصولىّ، رغم أنها متعددة الآلهة بصفة جوهريــة. أىْ أنهــا معاديــة للعلمانيــة، ومتشككة إزاء الحداثة، وإطلاقية فى معتقداتها، وإقصائية، وفى كثير من الأحيــان عنيفة. ويجرى فى كثير من الأحيان تطبيق نقطة مماثلة على السيخ Sikhs الــذين دافعوا عن المعبد الذهبىّ فى "أمريتسار" واغتالوا السيدةغاندىMrs Gandhiلانتهاكها حرمته. ويبدو أن هذه النقاط تعزز الاقتناع بأنه توجد أقسام أصولية داخل الأديــان المتعددة الآلهة شأنها فى هذا شأن الأديان التوحيدية.

وتتعلق قضية أخرى بالحَرْفية literalism والعصمة inerrancy (التى تعنــى التحرر من أىّ خطأ). ومن المهم أنْ ندرك هنا أننى أعترف بالفعل بوجود اختلاف بين الحَرْفية والعصمة. وهما غير قابلتين بالضرورة للتوفيق ومع هذا فــإن كــلا الفكرتين تظهران بالفعل فى كتابات أصولية. والأصوليون أنفسهم ليــسوا واعــين دائما بعدم التماسك الكامن هنا. ومن الناحية الأساسية، تزعم الحَرْفية الأصولية أنها لا تفسر النص المقدس. وبالأحرى فإن الحجة تتمثل فى أن الــنص المقــدس هــو الكلمة الحَرْفية لله[١٥]. والواقع أن مثل هؤلاء الأصوليِّين لا يتفادون كل فساد فــى التفسير؛ وبالأحرى فإنهم يعطون تفسيرا ضيقا وغير واسع الخيال ثم يسمونه كلمة الله. كما يمكن أنْ يكونوا انتقائيِّين فى قراءتهم. وعلى سبيل المثــال فــإن أنــصار النظام الدينىّ قبل الألفىّ فى الولايات المتحدة لا يبنون آراءهــم الأساســية علــى الكتاب المقدَّس بقدر ما يبنونها على تفسير كاتب أو كاتبيْن من كتّاب القرن التاســع عشر لبعض النصوص المقدَّسة[١٦]. وبطريقة مماثلة تعتمد حركة جوش إيمونيم فى إسرائيل بشدة على تفسيرات للتوراة فى الكتابات الواردة فى رابــى زفــى يهــودا Rabbi Zvi Yehuda. وفى مثل هذه التفسيرات الضيقة يجرى أخذ الكلمــات علــى أنها تعنى بالضبط ما يبدو أنها تقوله؛ وعلى هذا فإنه إذا قالت التــوراة إن الخلْــق

استغرق ستة أيام، فإن هذا بالضبط هو ما تعنيه. وبطبيعة الحال فإن أصوليِّين كثيرين يتحفظون، فى الممارسة، بشأن هذا النص ونصوص أخرى: أىْ، هل لدينا نفس المفهوم الذى عند الله عن النهار والليل (أىْ، فى فهمنا للستة أيام)؟ غير أنه ما يزال يوجد إحساس مشترك لدى الكثيرين، رغم بعض المشكلات فى فهمنا، بأن النص الدينىّ ماثل بوصفه الكلمة الحَرْفية لله.

ولا تمثل الحَرْفية قضية بالنسبة للأصوليِّين؛ والعصمة أكثر، أهمية. وبعض المعلِّقين مثل سيد قطب لا يبدون قلقين جدا بشأن فكرة الحقيقة الحَرْفية، رغم أنه يظل يعتقد أن القرآن يجسِّد كلمة الله المعصومة من الخطأ (Nettler 1996). وقضية السرد الحَرْفى المتماسك لا يمثل مشكلة مباشرة كهذه فى القرآن، فهو منظَّم بطريقة مختلفة تماما عن الكتاب المقدَّس المسيحىّ. وتفسيرات قطب مفتوحة تماما، وشعرية، ومَرِنَة. وعلاوة على هذا فإن مفهوم النقد اللاهوتىّ الأعلى الذى تطور بصورة منهجية فى مسيحية القرنين التاسع عشر والعشرين لم يحقق، إلى يومنا هذا، سوى تقدُّم ضئيل فى الإسلام(١٧). غير أنه ما تزال توجد مشكلات حقيقية مع الحَرْفية بقدر ما يمكنها إبراز تناقضات واقعية مزعجة فى النصوص المرجعية. ولن يعرف هذا جيدا سوى القرّاء المدقِّقين للكتاب المقدس المسيحىّ. وعلى هذا فإن من الضرورى دَعْم الحَرْفية بعقيدة أخرى تتمثل فى العصمة من الخطأ. وتعنى العصمة من الخطأ أنه يجب النظر إلى نصوص مثل الكتاب المقدس أو القرآن على أنها كاملة كمالًا إلهيًّا داخليا. وإذا وُجِدَتْ مشكلات نصية، فإنها تخصنا نحن، القرّاء الناقصين، وليس مشكلات النص. ويبقى النص معصوما من الخطأ بوصفه كلمة الله. ورغم أن كلمة الله معصومة فإنها تظل تحتاج إلى الاستخلاص من النص. وهكذا فإنه على حين أن الحَرْفية الخالصة يمكن أنْ تقود إلى مشكلات نصية فإن العصمة تخلق نصا منسجما. وفى بعض الأحيان يُنظر إلى العصمة، بهذا المعنى، على أنها الدرب الأكثر أمنا للأصوليِّين.

وتتعلق قضية متصلة ثالثة بالطريقة المتميزة تماما التى يقرأ بها الأصوليُّون فى كثير من الأحيان النصوص الأساسية – ما إذا كانت قراءة حَرْفية أم استخلاصا لكلمة الله المعصومة. وقد لاحظ هذا عدد من الكتاب حول الأصولية. فالنصوص لا يُنظر إليها على أنها وثائق بشرية بارعة أو معقدة باحتمالات متعددة، للخطأ وسوء الفهم البشريَّيْن. وهى لا تُقْرَأ على أنها سرود مشروطة تاريخيا أو رمزية. ولا مجال لفارق ضئيل مذهبىّ. وحتى إذا كان شيء ما معصوما أو كان كلمة الله، فقد يظل المرء مستعدا للتسليم بأن له جوانب رمزية معقدة. وعلى العكس فإن النصوص تُقْرَأ، وهذا على العكس مميِّز للعقلية الأصولية فيما يتعلق بالدين، على أنها برامج أو كتيبات إجرائية تقنية من أجل العمل. ولهذا فإنها لا تشتمل على غموض بشرىّ دقيق بل على أوامر واقعية عادية. إنها المعادل الروحىّ للكتيبات التقنية. وعلى هذا النحو، فإنه فى آية السيف الشهيرة فى القرآن، يؤخذ هذا بصورة واقعية فى كثير من الأحيان(١٨). ويجرى تقديم نفس النمط من القراءة لتعبير "جهاد"(١٩). وبطريقة مماثلة فإنه عندما يقرأ أصوليون مسيحيون أمريكيون عن المعبد اليهودىّ المطلوب إعادة بنائه فوق جبل الهيكل فى أورشليم (من المفترض فوق أنقاض المسجد الأقصى)، يُفْهَم هذا من جديد على أنه أمر "تقنىّ" بسيط، يكون عملا تمهيديا ضروريا لهرمجدُّون Armageddon والمجيء الثانى للمسيح. وعلى هذا النحو، يشترط جزء من الاحتفال بإعادة البناء هذه التضحية بِعِجْلَةٍ حمراء نقية، والواقع أنه يوجد أصوليون مسيحيون الآن فى الولايات المتحدة يقومون بتمويل برنامج تربية انتخابية باهظة التكلفة لإنتاج عِجْلَةٍ نقية لهذا الغرض.

وقد أعطت كارين آرمسترونج لهذا النمط من القراءة تفسيرا أكثر تكلُّفًا قليلا. ويتمثل جوهر حجتها فى أن مصدرين للمعرفة والفهم البشريَّيْن يجرى الخلط بينهما فى هذا النمط من القراءة الأصولية: أسطورىّ mythos وعقلانىّ logos. والعقلية الأسطورية (وهى مفهوم قبل-حديث premodern على الأغلب) تفهم السرود الدينية على أنها قصص أسطورية ورمزية ينبغى تفسيرها وقراءتها بعناية.

أما العقلية العقلانية فقد تطورتْ إلى حد كبير مع العلوم الطبيعية. وهى مرتبطة بفهم أكثر عقلنة وعلمنة بصورة مباشرة. والواقع، كما لاحظ معلقون على الأصولية، أن كثيرا ممن يدافعون فى الوقت الحاضر أو يدعمون بنشاط الفكرة الأصولية يأتون من خلفية علوم طبيعية أو تطبيقية(٢٠). وفى هذه القراءة الواقعية للنصوص يصير الأسطورى، فى الواقع، عقلانيا، وتصير الأسطورة تاريخا فعليا. وعندئذ تصير الأفعال المادية للأصوليِّين أفعال الله. وتصير إرادتهم واجتهادهم – كما يقومان على الكتيب التقنىّ المعصوم من الخطأ – أفعال الله فى التاريخ. وكما يعلق روثفين، عندما يترجم الأصوليون الأسطورة إلى واقع تجريبىّ، فإنهم يُطْلِقُون العنف الكامن للنص. وعلى هذا النحو فمن الغريب أن الأصولية، "تمثل الدين متجسِّدا، الكلمة صارت لَحْمًا،... حيث يتمّ تحويل اللحم، فى كثير من الأحيان، إلى أعضاء جسم حطمتها قوى الغضب الإلهىّ" (Ruthven 2004, 191).

ويتمثل بُعْد متصل آخر لهذه الطريقة فى قراءة النصوص المرجعية فيما يمكن أنْ يُسَمَّى عقلية مانوية Manichean. حيث ينقسم العالم فى نظر الأصوليِّين إلى الوجوديْن الفعليَّيْن المتحاربيْن للنور والظلام، أو الخير والشر، أو الله والشيطان، أو التقليدىّ والمُهرطق. ولا توجد أىّ ظلال من الرمادىّ، ولا أىّ إبهامات طفيفة. ويوجد بالتالى عدوّ واضح ومتميِّز ينبغى الصراع معه. وتصير الحرب الروحية والمادية ضد المظلم والشرير، والجاهل، والكافر، والمُهرطق واجبا دينيا إلزاميا. وفى هذا السياق لا يمكن مطلقا أنْ يكون الفكر الدينىّ استكشافيا، أو استقصائيا، أو تاريخيا، أو تفسيريا. إنه دائما تفسيرىّ وتبريرىّ للحقيقة الموضوعية، المقرَّرة ضد أكاذيب الكافر.

ويتمثل جانب متميز رابع للدين الأصولىّ فى أنه ليس ممارسة فردية، أو خاصة، أو ذاتية. وعلى العكس فإن هذه الممارسة لن يتقبَّلها الأصوليون من كل الأنواع. ولا بد أنْ يكون الدين على العكس نشاطا عاما وطائفيا. فهو لا يخص

صلة ذاتية خاصة مع إله أو عملية ما من التهذيب الذاتىّ الروحىّ. إنه بالأحرى شيء يقتضى الفعل العام، والطاعة، والمشاركة الطائفية، والتجديد الأخلاقىّ والاجتماعىّ و، بالتأكيد فى الثلاثين سنة الأخيرة فى نظر الكثيرين، التعبئة السياسية. ولا شك فى أنه توجد مظاهر أكثر سلبية للأصوليّين، أىْ أولئك الذين نادوا بالانسحاب من العالم ورفضه. حدث هذا للأصولية البروتستانتية الأمريكية بين ثلاثينيات وسبعينيات القرن العشرين. غير أن الاتجاه الراهن لمثل هؤلاء الأصوليّين المسيحيِّين، واليهوديِّين، والإسلاميِّين، وغيرهم هو أنْ يصيروا مشتركين مباشرة فى العالم السياسىّ وأنْ يحاولوا إحداث تغيير قانونىّ وسياسىّ، إنْ لم يكن ثورة (كما فى إيران). وفى آيرلندا الشمالية، أيضا، خلال ثمانينيات القرن العشرين، قدَّم الحزب الديمقراطىّ الوحدوىّ بقيادة إيان بيسلىIan Baisley شكلا ثوريا بصورة كامنة من الأصولية البروتستانتية – رغم أن هذه الحالة 'الأخيرة معقدة تاريخيا بصورة أكبر. وعلى كل حال، إذا كان الكتاب المقدس، أو التوراة، أو القرآن، كلمة الله المعصومة من الخطأ، التى لا تحتاج إلا إلى القراءة مثل دليل للتعاليم، بقواعد محددة بوضوح، فإنه يبدو عندئذ من الغريب إلى حد بعيد أنْ يجرى ببساطة إيقاف مرجعية الكتاب المقدس عند الباب السياسىّ أو القانونىّ. وهذان العالَمان الأخيران من الضرورىّ استعمارهما وإخضاعهما للإرادة المطلقة لله.

الطبيعة البشرية والحداثة

يتعلق جانب من الجوانب الرئيسية للتفكير بشأن الأصولية بعلاقتها بالحداثة ومقتضياتها على فَهْمٍ للطبيعة البشرية. وهناك جدال كبير حول متى ظهر تعبير "حديث" modern و"حداثة" modernity لأول مرة. وقد تتبَّع البعض لفظة modernus عائدين بها إلى القرن الخامس الميلادى، كطريقة لتمييز المسيحيِّين عن

الوثنيِّين الرومان. وفى العادة يركِّز آخرون أكثر على النهضة أو تنوير القرن السابع عشر. وللأخير دلالة خاصة فى نظر بعض الدارسين بقدر ما أدخل أفكارا عن مرجعية العقل البشرىّ لكل الأشكال الأخرى للفهم (Habermas in Rabinow and Sullivan eds 1987, 142-3). وكما يلاحظ يرجن هابرماس Jürgen Habermas فإن الحداثة فى هذا السياق "تمثلتْ فى... الجهود الرامية إلى تطوير العلم الموضوعىّ، والأخلاق العالمية، والقانون"، حيث تعنى "التنظيم العقلانىّ للحياة الاجتماعية اليومية" (Habermas in Rabinow and Sullivan eds 1987, 149)[٢١]. وقد نشأ جانب التطور الدينامىّ الأصلىّ للعلوم الطبيعية من هذا الإقرار بمرجعية العقل. ويدل الحديث modern، بهذا المعنى الاصطلاحىّ، على أن الأفكار، الدينية أو غيرها، ليست كافية ذاتيا من حيث القوة التفسيرية؛ إن عليها أنْ تؤكد نفسها عن طريق المرجعية النقدية للعقل. وبهذا المعنى فإن فكرة "الحديث" تحلِّق فوق كل الدعاوى الدينية. ولا يعنى هذا أن الحداثة، والعقل، والكثير حقا من الأيديولوچيات الحديثة، لا تنطوى على زخارف دين مُسَيَّس[٢٢]. غير أن الحداثة، فى نظر أولئك الذين يرغبون فى إضفاء الطابع المقدَّس على السياسىّ، تثير بالفعل بعض المشكلات[٢٣]. وتتصل بعض هذه المشكلات ببساطة بالطريقة التى يبحث بها التفكير العلمىّ الطبيعىّ عن أسباب أكثر تقنية ومادية للأحداث، كما تتصل أيضا بأن الحقائق يمكن أنْ تتغيَّر، وتتغيَّر بالفعل، وفقا لأدلة مادية أو تجريبية كافية مُبَرْهَن عليها. كذلك فإن الشرح التجريبىّ الدقيق يسمح بالتوقع الأكثر أمنا، الذى يمنح بدوره المزيد من القوة والسيطرة للبشر على العالم. والمنطق الداخلىّ لمثل هذا الجدل، فى حد ذاته، لا يدحض الدين، بل يبدأ بالأحرى فى تقليص دور الدين فيما يتعلق بتوفير شروح مُرْضِية بصورة حقيقية.

ولمجيء الحداثة أيضا صلات فضفاضة قليلا بِقِيَمَ مثل المساواة. ويمثل هذا، إلى درجة ما، نتيجة غير مقصودة أو نتيجة محتملة لأديان بعينها مثل

البروتستانتية، أىْ، للنظر إلى الأفراد على أنهم متساوون فى نظر الله. وبالنسبة لبعض الدارسين، مثل ماكس ڤيبر، كان هذا سلفا مهمًّا لكل من التصنيع والرأسمالية الحديثة(٢٤). غير أنه كانت له أيضا النتيجة المتمثلة فى تقويض مفاهيم نماذج الهيراركية والسلطة التقليدية وكان يسهّل على هذا النحو بصورة غير مباشرة نموّ أفكار مثل الفردية وحتى لاستقلال الإنسان (Bruce 1995, 27). وأريد أنْ أتوقف لحظة عند هذا التصور للفردية والاستقلال. وهذه ثيمة ظهرت بالفعل فى عدد من الأيديولوچيات، ومع هذا فإن الليبرالية (وبعض أشكال اللّادولتية) كانت وثيقة الارتباط جدا بها. وفى نظر كثير من الأصوليِّين، خاصةً أولئك الذين فى الولايات المتحدة، ترتبط هذه الفكرة عن الفرد المفكر المستقل ارتباطا وثيقا بمفهوم "الإنسانوية" humanism. وتدل الإنسانوية، فى نظر الأصوليِّين، على أن الوساطة البشرية الفردية مكتفية بذاتها وتحتوى على كل الموارد الأخلاقية والإپيستيمولوچية الضرورية المعقولة داخل نفسها. وليست هناك بالتالى أىّ حاجة إلى أىّ نوع من الحجة الدينية لتعليل الوجود البشرىّ. وهكذا فإن كاتبا أمريكيا أصوليا رئيسيا، تِيمْ لاهاىTim LaHaye، وصف الإنسانوية الفردية الطابع بأنها "ضد الله، وضد الأخلاق، وضد ضبط النفس، وضد أمريكا" وجزءا من المؤامرة الأكثر عمومية ضد الدين (quoted in Armstrong 2004, 272)(٢٥). وقد حاول الأصوليون الأمريكيون بالفعل عن طريق وسائل قانونية مختلفة تصنيف الإنسانونية على أنها دِينٌ علمانىٌّ منافس(٢٦).

ووسط رد الفعل هذا الأكثر هيستيرية توجد فكرة شاملة هى أن أفكارا بعينها مغروسة فى إنسانوية وفردية التنوير اللتين تُعَدَّان إشكاليتيْن فى نظر كثير من الأصوليِّين. وتمثل الإنسانوية – كنتاج للحداثة – ليس فقط فقدان بُعْدٍ روحىّ، بل أيضا إحساسا بأنها عكستْ الأولويات الأساسية للوجود البشرىّ. وكما سبقتْ

الإشارة، يُنْظر إلى العقل الإنسانوىّ على أنه مصدر مكتف بذاته للسلطة. وكما لاحظ الفيلسوف الهيجلىّ لودفيج فويرباخ ببلاغة فى منتصف القرن التاسع عشر ففى نظرنا نحن المحدثين: كل لاهوت فى صميمه أنثروبولوجيا. ويجرى تحديد هوية الطبيعة البشرية بصورة كاملة ضمن بارامترات غير دينية. إن البشرية هى التى مَفْصَلَتْ الإله (الآلهة) فى صورتها هى. وبهذا المعنى تمثل الإنسانوية (والفردية الحديثة) شيئا أساسيا تماما فى نظر كل الأصوليّين، أىْ انقلابا كونيًّا لنظام العالم. فالبشر يأتون قبل أىّ فكرة إله؛ وتتحدَّد هوية الطبيعة البشرية بمكوّنات غير روحية كليًّا. وفى نظر غالبية الأصوليّين فى كل العقائد الدينية يكون العكس صحيحا: الإله أو البُعْد الروحىّ هو مصدر كلّ قيمة، ومعرفة، وأخلاق. والله (خاصةً بالنسبة للأديان الإبراهيمية السائدة) هو المخطط الوحيد للطبيعة البشرية والقيمة الإنسانية ولا ينبغى أنْ يعوق أىّ شيء هذه الحقيقة المطلقة. وفى هجومهم على الإنسانوية، يدعى الأصوليون بالتالى أنهم يستعيدون الأولويات الصحيحة للوجود البشرى وبالتالى يسحرون العالم من جديد بالروحانية.

وفى أبسط صورها تكون استجابة الأصولية إزاء الحداثة قابلة للتنبؤ. فالتحديث يمثل (عند مستوى عميق) خطرا على الدين، ليس فقط على دعاواه للحقائق فيما يتعلق بالله، وما شابه ذلك، بل أيضا على تصوره لبعض القضايا الأساسية المتصلة بالأسرة، والنوع ودَوْرَىْ (الأنثى والذكر)، والتعليم، والعمل. وفى نظر الأصوليّين، يمكن أن تنتشر الإنسانوية والفردية العلمانية فى كل هذه المجالات وأنْ تفسداها. ولا يعنى هذا أن أىّ ممارسة من هذه الممارسات الخاصة لها سمات ضرورية فى نظر الأصوليّين. ولهذا فإن الأسرة ودورىْ النوعيْن يمكن أنْ يتخذا عددا من الأشكال الممكنة فى نظر الأصوليّين. ودورا النوعيْن، على سبيل المثال، قد يكونان متساوييْن أو غير متساوييْن. غير أنه (وهذه هى القضية الأساسية)، إذا كان الله، أو شكل ما من أشكال الروحانية، لا يجرى الاعتراف به

على أنه السبب الأوَّلىّ لمثل هذه الممارسات، فإنه سيتم تشويهها بصورة لا يمكن تفاديها. وبطبيعة الحال فإن الأصولية ليست الأيديولوچيا الوحيدة التى تستجيب بصورة نقدية إزاء الحداثة. والواقع أنها، فيما يتعلق بنقدها، تشارك أو تتوافق مع تراثات أيديولوچية لمعاداة التنوير والمحافظة – ومع هذا فإنه يجدر بالذكر هنا أنه توجد أيضا بعض الفروق المهمة خاصة مع الأيديولوچيا المحافظة. وعلى هذا النحو فإن الأصولية لا تشارك فى الشكية الملازمة للمحافظة التقليدية، فهى ليست رجعية، بوصفها كذلك، وتجذبها مصالحها فى القيادة الإكليريكية، والشعبوية، والتجديد الأخلاقىّ والسيكولوچىّ، وفى نهاية المطاف: الثيوقراطية، بعيدا عن المحافظة التقليدية.

ورغم الملاحظات السابقة فإن ردّ فعل الأصولية على الحداثة ليس مباشرا على الإطلاق. وكان بُعْدٌ من أبعاد الاستجابة الأصولية رجعيا ومعاديا للحداثة بكل جلاء. فالحداثة تعنى الفساد والوجود الكافر ويتمثل الحل لهذا فى إعادة السحر الروحىّ، التى يمكن أنْ تكون فى أحوال كثيرة قاسية ولا ترحم على كل مستوى للمجتمع، من الأسرة حتي الدولة. ومن الجلىّ أن كثيرًا من الأصوليِّين (رغم أنهم لا يعبِّرون عن هذا دائما) يودُّون أنْ يروا الحياة بكاملها تشارك فيها من جديد وتحكمها قِيَم وقوانين دينية. والدور السياسىّ والقانونىّ اليومىّ لقانون الشريعة الإلهية داخل الإسلاموية الراديكالية مثال على هذه الفكرة[٢٧]. غير أن عددا من المعلقين لاحظوا، بصورة غير متوقعة، أن الأصولية ما تزال مع هذا ملتزمة بجوانب للحداثة. كما يعلق مؤلِّفو دراسة حديثة فإنه "رغم الطابع اليقينىّ لعقيدتها، ترتبط الأصولية بالمشروع الحداثىّ لأوائل القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حتى عندما ترفض الحداثة" (Schick et al. eds 2004, 13)[٢٨]. ومع هذا فإن من المهم أنْ ندرك أن الحداثة ليست فكرة غربية؛ إنها تجسِّد تيارات كثيرة من التفسيرات الممكنة. وكثير من هذه التيارات متناقضة حقا.

وقد تتمثل نظرة أكثر دقة إلى العلاقة بين الأصولية والحداثة في نظرة حركة توفيقٍ بين الأديان[٢٩]. وتعمل هذه الحركة على عدد من المستويات: لوحظ في كثير من الأحيان أن عضويات عاملة كثيرة في جماعات أصولية متعلمة جيدا نسبيا، وفي كثير من الأحيان في أحد العلوم الطبيعية والتطبيقية، وليس مع أيّ فَهْم متطور للّاهوت. والواقع أن لاهوت الأصولية يتركز على العقديات dogmatics وعلم الدفاع عن العقائد المسيحية apologetics وليس على شيء نقديّ أو تفسيريّ حقا. كما يُبْدي الأصوليون ألفة كافية مع تكنولوجيات حديثة، خاصةً في مجالات مثل الاتصالات، ووسائل الإعلام، والمحاسبة، والبنوك، وفي بعض الحالات: الأسلحة الحديثة[٣٠]. والواقع أن تلاعُبهم بوسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة معقد تماما. وعلاوة على هذا فإن الأصولية، على مستوى أكثر أساسية، تخاطب وإلى حد كبير تتطفل بصورة فعالة على الإحساس بالاضطراب anomie، والتشوُّش dislocation، والاغتراب alienation، والذي يمكن أنْ يصحب المجتمعات السريعة التحديث، والانتقال من الحياة الريفية إلى الحضرية والإحساس الثقافيّ والاقتصادي الناشئ عن ذلك بالتمزق. وتقدِّم الأصولية إحساسا مباشرا جدا بالهوية، والاطمئنان العميق، وإحساسا ثابتا بالهدف نحو جماعة من المحتمل أنْ تكون مجتثة الجذور (Ruthven 2004, 202). ورغم لجوئها بلاغيا في كثير من الأحيان إلى ماضٍ قديم، فإنه ليس لدى معظم الأصوليِّين سوى اهتمام فعليّ ضئيل أو إحساس حقيقيّ بذلك الماضي. ويكون تركيزهم كثيرا جدا على الحاضر الحديث.

وتتعلق نقطة أخيرة ينبغي أنْ نذكرها هنا، فيما يتعلق بالهوية، بمفهوم العلمنة[٣١]. ونظرا لأن بُعْدًا حاسما للتحديث يستتبع العلمنة، ونظرا لأن الأصولية توجد في علاقة معقدة، وحرجة تماما، في بعض النواحي، مع التحديث، فإنه ينتج عن هذا أن العلمنة تتعرض أيضا للشك. وقد سبقت الإشارة إلى هذه القضية فيما يتعلق بتطور فروع في العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع[٣٢]. وعندما ظهر الدين عند كتاب مثل دوركيم، جرى إضفاء طابع اجتماعيّ عليه ليستحيل إلى شكل

من التضامن الاجتماعيّ العضوىّ[٣٣]. ومع هذا، هل يُحَتِّم الطابع العلمانىّ الرفض الكلى للدين؟ إنه يستتبع أنْ يكون الدين عرضة لقوى الحداثة وأنْ يكون لـــه مكـــان أكثر محدودية فى بعض ميادين الحياة الحديثة، مثل المجال العام للسياسة والدولـــة. ومع هذا فإن فكرة العلمانية ذاتها حساسة للسياق context-sensitive وتتوقف علـــى نمط الدين، والمكان، والظروف. وعلى هذا النحو فإنه فى مجتمع تعددىّ أو مجتمع متعدد الأديان مثل الهند، يمكن تأكيد أن العلمانية "ضرورية لحرية الدين، بدلا مـــن أنْ تكون متعارضة مع الدين" (An-Na'im in Juergensmeyer ed. 2005, 32). وفى أديان أخرى، مثل الإسلام، لا يبدو سوى اهتمام أو حتى أهمية أقل صراحة بكثيـــر بالعلمانية. ومن نواح عديدة ظل الإسلام مقاوما بصورة ملحوظـــة لجوانـــب مـــن العلمانية، وهو ما يحتاج فى حد ذاته إلى بحث إضافىّ. ومن المحتمل أن الأصولية المسيحية كانت الأكثر تمرُّسًا على العلمنة، رغم أن ما هو علمانىّ، كمـــا ســـبقت الإشارة، ليس بالضرورة شيئا متعارضا دائما مع الدين. والواقع أننا إذا فكرنا فـــى المفهوم، الذى سبقت مَفْهَمَتُهُ عن الدين السياسىّ، أىْ حيث تقوم أيديولوجيات مثـــل الفاشية بتسييس المقدَّس، فإنه يبدو من الصعب بصورة متزايـــدة ترســـيخ مفهـــوم الطابع العلمانىّ بدقة كمفهوم[٣٤].

سياسة الأصولية

يوجد ارتباط عميق بين لغة السياسة ولغة الدين يتواصل إلى يومنـــا هـــذا، رغم أنه غير مُدْرَك دائما إدراكا كاملا[٣٥]. والخلاصة أنه يوجد ارتباط عتيق بـــين المفهومين السياسىّ والدينىّ – قبل مجيء الأصولية الحديثة بكثير. وكانـــت للـــدين دائما صلة جوهرية بالسياسة من حيث اللغة. غير أنها علاقة جدلية متبادلة. وهكذا فإنه إذا فكَّر المرء فى الله بوصفه ملكًا، أو حاكما، أو قويا، أو ذا سلطان، أو سيِّدًا، أو ذا جلال، أو حَكَمًا، أو صاحب شريعة وما شابه ذلك، فإن كل هذه الأمور أفكار

مستمدة بصورة مباشرة تماما من مفاهيم الحُكْم السياسىّ. وفى حديثه عن الفردوس، وصف چون دون John Donne الملائكة بأنهم سفراء ووزراء الله. وكان يمكن أنْ يكون الشياطين مُخْبِرين أو عملاء محرِّضين سياسيِّين. و دون واحد من أمثلة تاريخية متعددة. وكان لله، موصوفا كأب سلطوىّ، تأثير حالىّ، مباشر تماما، على سبيل المثال، على العقيدة المسيحية للقرن السابع عشر المتمثلة فى البطريركية patriarchalism. وكان يُنْظَر إلى الملوك كآباء للناس، على أنهم يستمدون سلطتهم من أبوة آدم والأبوة الجوهرية لله. وقد ازدادت المسألة تعقيدا بواقع أنه لم تكن توجد أيضا سوى حكومة الكنيسة، بالإضافة إلى الحكومة السياسية العادية (أىْ، sacerdotium [هيراركية رجال الدين](*)، و regnum [المملكة]) – التى كانت لها فى حالة البابوية وظلت دائما دورٌ سياسى وكذلك دينى (Nicholls 1994, 8 and 14).

وكبديل، يوجد إحساس استعارتْ فيه السياسة ذاتها تصورات من اللغة الدينية للتعبير عن أفكار سياسية. ولمفهومىْ الجلالة والسيادة أصداء مرهفة بصورة خاصة هنا. وقد أثَّرتْ صور الله بصورة ملحوظة على السلوك السياسىّ، بالإضافة إلى تفضيلات سياسية تؤثر على التصورات الدينية. وفى بعض الأحيان يمكن أنْ تقوِّى صور الله دولة؛ وفى بعض الأحيان يمكن أنْ تقوِّضها. ولا توجد دقة هنا. وعلى سبيل المثال، تمثلتْ نتيجة من نتائج فكرة كمال دولة الله فى مفهوم الاكتفاء الذاتىّ. صورة الله المكتفية ذاتيا منقولة إلى السيادة المكتفية ذاتيا للدولة ذات السيادة. وعموما فإن هذه علاقة سببية، بل علاقة تكافلية جدلية تنطوى على استخدامات معقدة ومجازية للاستعارة، والتناظر، والتشبيه، وأحيانا الحَرْفية الصارمة. وهذه الصلة السياسية – الدينية بأكملها لا هى فقط عن اللاهوت ولا هى عن النظرية الاجتماعية–السياسية؛ إنها على العكس علاقة متعددة الأوجه

(*) هيراركية رجال الدين فى أوروبا كدولة كنيسة واحدة فى القرون الوسطى – المترجم.

وممتزجة. والواقع أن من الصعب فضّ أسرار عمق ورهافة هذه العلاقة في نطاق صغير.

ولهذا يمكن أنْ تكون الحكومة السماوية أو الإلهية نموذجا حَرْفيا للشكل الدنيويّ؛ وكذلك فإنه من نواحٍ يجرى النظر إلى ما هو دنيويّ على أنه نظير للإلهيّ. ومن المهم، مع هذا، أنْ نلاحظ أنه لا الله ولا "الله الفانى" الهوبزىّ "mortal God" Hobbesian، ككيان ذى سيادة، له أىّ صلة ضرورية بالحكم المطلق والاستبداد. وكان إله لوكLocke، أوالمستقلين independents فى الحرب الأهلية الإنجليزية، إلهًا تعاهديا، وتشاوريا وتعاقديا، ودستوريا. وكان إله الجمهورية الأمريكية فى 1776 إلهًا فيدراليا (اتحاديا). وبحلول أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان هناك حتى إله دولة رفاهية، بالإضافة إلى إله كان رأسماليًّا من أنصار السوق الحرة. ويمكن حقا أنْ يكون الله ديمقراطيا وكذلك طاغية سماويا. ومن المحتمل أنْ يكون من الأسهل ربط المفاهيم المطلقة للمَلَكيّة أو السيادة مع الديانات التوحيدية الإبراهيمية، على حين أن إلهًا ديمقراطيا يمكن أنْ يجد موطنا أسهل فى تعدد الآلهة وربما على الأقل عقيدة الثالوث Trinitarianism، مع أن هذا ليس هو الحال دائما. كما يمكن أنْ يكون التوحيد، بالاعتماد على فَهْم الله، رفيقا مساواتيا للمضطهدين، كما فى لاهوت التحرير الكاثوليكىّ. والواقع أننا يمكن، فى أواخر القرن التاسع عشر، أنْ نرى الإله يجرى تكييفه مع حركات فى مركز زلزال العلمانية المزعومة، مثل بُعْبُع bête noire كثير من الأصولية المسيحية، أىْ الداروينية. وعندئذ يمكن النظر إلى الله على أنه "يتطور" كمقابل لأنْ يكون فى حالة كمال سكونىّ(٣٦).

وفى السياق السابق لا ينبغى أنْ يدهشنا أنْ نجد الأصولية الحديثة تستغل اللغة الدينية فى السياسة وتُحيل، على سبيل المثال، إلى سيادة الله على السياسة والحاجة إلى إعادة استعمار القانون والدولة. ورغم العلمنة المزعومة فإن أساس

هذا النوع من التلهف الأصولىّ كان جيد الإعداد. وكان للدين والسياسة بالفعل جينيولوچيا تاريخية طويلة وبالغة التعقيد. غير أن ما تجلبه الأصولية هو تركيز ضيِّق أو ضعيف جدا على هذه اللغة المحبوكة، ضيِّق سواء من حيث السياسة أو من حيث تصورات الله والدين.

وبالتالى، ما الذى ينبغى اعتباره جوهر الحساسيات والقِيَم السياسية للأصولية؟ تتمثل ثيمة جوهرية فى فَهْمٍ خاص للدين (سبقتْ الإشارة إلى خطوطه العريضة). ويمكن أنْ نعيد اختصاره بإيجاز شديد: إنه تصوُّر يظهر بسهولة أكثر كثيرا فى الديانات التوحيدية (ومع أن هذا ليس بصورة حصرية بحال من الأحوال). وهو يقرأ النصوص المرجعية على أنها مراجع تعليمات مباشرة للسياسة والأخلاق. ويجرى نبذ التفسير، والرمزية، والنقد التاريخىّ. وأخيرا فإنه يميل إلى التفكير فى الدين على أنه نشاط عام إلى حد كبير جدا. ويجرى رفض التهذيب الروحىّ الخاص. ويتمثل جانب إضافىّ من جوانب هذا التصور للحياة العامة فى الرأى القائل بأن من الضرورىّ إخضاع السياسة لأوامر الدين أو دمجها فيها. وقد يشترط هذا تماما عندئذ الإرشاد الدينىّ الحازم من جانب نخبة روحية كنسية hierocratic. وبالتالى فإن الأهلية لمثل هذه القيادة السياسية سوف تعتمد على مؤهلات سياسية. وقد تطور هذا بالفعل بصورة كاملة تماما فى إيران المعاصرة.

وتتمثل سمة أخرى فى إحساس قوىّ بأن الحكم الدينىّ – الثيوقراطية – سوف يقدِّم فى التحليل الأخير المفتاح لحل مشكلات السياسة الحديثة. وفى معظم الأصوليات، تمثل السلطة أصلًا مهمًّا، وأهم سلطة ينبغى امتلاكها فى الدولة الحديثة. ولا شك فى أن هذا كان اهتماما مباشرا جدا فى بلدان مثل إيران، وپاكستان، والسودان، وأفغانستان (فى ظل طالبان)، بين بلدان أخرى. وكانت إيران أنجح مثال هنا(٣٧). وكانت السيطرة على الدولة أيضا موضوع طموح لجماعات أخرى مثل الإخوان المسلمين، وحزب الله، وحماس. وعند كتّاب مثل آية الله روح

الله الخمينى، يجرى الدفاع بصراحة عن الثيوقراطىّ: على سبيل المثال، طوّر كتابه: Hokomat-e eslami (Islamic Government: Governance of Jurisprudent, 1971[الحكومة الإسلامية: ولاية الفقيه] تعاليم شيعية بصورة نوعية لحكم دينىّ، وهذا شيء تطور لاحقا (بصورة ناقصة) فى إيران، وفى نظر الخمينى (كما فى نظر قطب أو مودوى)، "عندما يأتى الإيمان، يتبعه كل شيء" (quoted in Armstrong 2004, 257)[٣٨].

وفى نظر الغالبية الواسعة من الأصوليِّين، من الضرورىّ تحويل السياسة والقانون إلى الإرادة السامية لله والأوامر التقنية للنصوص الكتابية المرجعية. ويوجد، بكلمات أخرى، نظام سياسىّ وقانونىّ صحيح أو سليم، وهو نظام يحكمه أمر إلهىّ. وعلى هذا النحو فإن الإجابة النهائية فيما يتعلق بالسياسة يكمن فى الثيوقراطية – أو فى شكل ما من أشكال الديكتاتورية الدينية[٣٩]. ومن الصعب تعميم الشكل الدقيق لهذه الثيوقراطية، مع أن لدينا أمثلة فعلية وواضحة تماما فى إيران. ومسألة ما إذا كانت الثيوقراطية الشيعية ستكون مماثلة تماما للثيوقراطية السنية أو المسيحية مفتوحة للنقاش. وعلاوة على هذا فإن الثيوقراطية تمثل بالفعل تحدِّيًا عميقا للنموذج الويستفالىّ للدولة Westphalian model of state، أىْ، كنموذج حاول إبعاد المجال العام للدولة عن أىّ تأكيد صريح للدين[٤٠]. وتقوم الثيوقراطية بصفة جوهرية على افتراض التقديس القوىّ لما هو سياسىّ. وتتمثل القضية النظرية الوحيدة التى تكبح هذه العملية فى أن الأديان الإبراهيمية تطالب فى كثير من الأحيان بسيادة عالمية. ولهذا لا يمكن أنْ يكون الله مقيَّدا بالدولة السياسية. ويوجد، بالتالى، إحساس بأن الثيوقراطية لا يجرى تصورها فى كثير من الأحيان إلا كموطئ قدم نحو السيطرة العالمية. ولا شك فى أن هذه الثيمة ظهرتْ بصورة فعالة عند بعض الكتّاب الإسلاميِّين الراديكاليِّين الأساسيِّين مثل سيدقطب. ولن تقوم بوظيفتها أىّ دولة ولا أىّ نظام عالمىّ ما لم يحكم القانون الإلهى كسيِّد (عن طريق خلافة عالمية). وفى نظر سيدقطب فإنه مادام أن العالم، ككل، لا يدرك سيادة الله

فإنه يبقى فى حالة جهل وثنىّ (جاهلية)[٤١]. وبطريقة غريبة يكون لهذا الجدال حول دور الدولة الأمة فى الأصولية صدى خاص مع الجدال بين تروتسكى و ستالين فى عشرينيات القرن العشرين حول ما إذا كان يمكن تحقيق الماركسية فى دولة واحدة أم يحتاج الأمر إلى ثورة عالمية.

ويتمثل الاستثناء على هذا الدافع الثيوقراطىّ فى الأصوليّين داخل المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الراسخة. وفى الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، ما يزال منطق الحجة الدينية يقود الأصوليّين بالفعل بصورة طبيعية تماما إلى الثيوقراطية. وهكذا فإنه لا شك عند أنصار النظام الدينىّ قبل الألفىّ فى أن حكم الألف عام المتوقع للمسيح يمثل عقيدة خالصة للثيوقراطية (أىْ، حكومة مطلقة السيادة للمسيح دون حاجة إلى الديمقراطية)؛ ومع هذا ما يزال يوجد إحساس عند هؤلاء الأصوليّين الأمريكيّين بأن هناك قلقا ضمنيا لأن جانبا من هويتهم، كمواطنين أمريكيّين وطنيّين، مرتبط بالضرورة الدستورية المتمثلة فى إبقاء الدين والدولة منفصليْن[٤٢]. وعلى هذا النحو تبقى هذه القضية مشوَّشة وبدون حل فى الأصولية المسيحية، مع أنها ليست كذلك إلى هذا الحد فى الإسلاموية الراديكالية. وقد يكون هذا بالفعل بسبب مسار تاريخىّ مختلف داخل الإسلام[٤٣]. وعلاوة على هذا فإن طابع المجتمع المدنىّ والعضوية الاجتماعية فى مجتمعات مسلمة كثيرة يكون فى كثير من الأحيان مختلفا بصورة ملحوظة من حيث دور شبكات الأسرة، والعشائر، والقبيلة. وفى الإسلام كانت السياسة مرتبطة تاريخيا فى كثير من الأحيان بصورة أوثق كثيرا بعوامل أخرى مثل محسوبية الأسرة أو الجماعة. وعلى المرء فقط أنْ يفكر فى مشيخات الخليج ليرى هذا فى الممارسة على أساس يومىّ. وعلاوة على هذا فإن فكرة كنيسة ودولة منفصلتين لا توجد فى الثقافة المسلمة، حيث لا يملك المفهوم الشكلىّ لكنيسة مؤسسية معنى فى الواقع.

وفى علاقة مع هذا التصور العام للدولة الثيوقراطية، تكون للأصولية بالفعل علاقة غامضة غير حاسمة مع القومية. ويرى بعض المعلِّقين على الأصولية علاقة واضحة بين التعبيريْن؛ فكلا المقولتين فى الواقع حديثتان وكلاهما تتصوران مجتمعا متلاحما. وينظر معلقون آخرون إلى التعبيرين على أنهما نقيضان مستقطبان(٤٤). ويعتمد الكثير هنا على الطريقة التى تنظر بها القومية إلى نفسها وأين بالضبط يرى المرء أصلها. ورد الفعل الأصولىّ على القومية كثيرا ما ينشأ عن تجارب تاريخية نوعية لجماعة. ومن الجلىّ أن بعض الأصوليِّين لا يجدون أىّ صعوبات مع القومية. وفى الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، نادرا ما تكون الأفكار الأصولية قابلة للتمييز من بعض النواحى من القومية. وفى الهند، لا شك فى أن حزب بهاراتيا چاناتا الهندوسىّ (الذى يُبْدى بعض زخارف الأصولية) يميز دوافع دينية فى تماثلاته القومية(٤٥). وعند حماس بفلسطين أو حزب الله بلبنان يوجد توليف واضح للإسلاموية الراديكالية مع الأمانى القومية(٤٦). ولا شك فى أنه يمكن أنْ توجد توترات أساسية، غير أن من الجلىّ أن توليف هذه العناصر يعمل لصالح بعض الأصوليِّين. والواقع أن القومية تتكيف حقا بصورة وثيقة مع مفهوم دين مدنىّ أو سياسىّ. غير أنه خارج الدين السياسىّ، لا ينبغى ربط القومية، على خلاف الماركسية، بما هو دنيوىّ. وعلى سبيل المثال، رأى بعض الأصوليِّين قَدَرًا دينيا صريحا لأمتهم وبالتالى كان الأصوليون فى الأنظمة الإسلامية فى القرن العشرين فى كثير من الأحيان من وراء الأفكار القومية. وكان يمكن بالتالى اعتبار فشل المشروع القومىّ علامة على فقدانٍ للإيمان الدينىّ. والواقع أنه فى دول مثل إيران فى عهد الخمينى، أو پاكستان فى عهد الچنرال ضياء الحق، كانت هناك محاولة واعية لصياغة فَهْم أكثر أصولية للدين ضمن مشروع قومىّ.

غير أنه، من نواحٍ أخرى، خاصةً فى سياقات إسلامية بعينها، كان يُنْظَر إلى القومية على أنها متعارضة مع الأصولية. وعلى سبيل المثال، كان كتّاب أصوليون مثل سيدقطب وحركات مثل الإخوان المسلمين ينظرون إلى القومية العربية الناصرية فى مصر أو النظام البعثىّ فى العراق على أنهما من بقايا التصنيف الاستعمارىّ الغربىّ (Ruthven 2004, 150). وكانت القومية تعنى العلمانية، والحداثة، والاستعمار الكولونيالىّ، وروحا معادية للإيمان الدينىّ. وكان يُنْظَر إلى الأصولية على أنها مكتفية ذاتيا ولا حاجة بها إلى أىّ إلهام قومىّ. وكان بوسع الأصولية فى الواقع أنْ تفى بحاجات المطالب الضمنية للقومية. وكما لاحظ إرنست جيلنر Ernest Gellner بفطنة فإن "الإسلام يقوم بعدد من نفس الوظائف التى تؤديها القومية فى أماكن أخرى – الانتقال إلى مجتمع حديث تصير فيه الثقافة الرفيعة، للمرة الأولى فى التاريخ، الثقافة العامة لمجموع المجتمع. وهذه الظاهرة، التى تعبِّر عن نفسها كقومية فى أماكن أخرى، تعبِّر عن نفسها فى العالم المسلم كإحياء دينىّ، كأصولية" (Gellner in Marty and Appleby eds 1995, 285-6; also Green in schick et al. eds 2004). ومع هذا تتمثل صعوبة داخلية يواجهها بالفعل معظم الأصوليِّين مع القومية، خاصةً ضمن العقائد الإبراهيمية التوحيدية، فى ذات الفكرة الأساسية القائلة بأن القومية تعنى الأقاليمية والمحلية. وسيادة الله تكون على العالم وعلى الكون فى الحقيقة. والواقع أن محاولة تقييد هذا الهدف الكونىّ بأمة واحدة، بدلا من الأمة Umma العالمية، (المجتمع الإسلامىّ العالمىّ) أو مجتمع المؤمنين المسيحىّ، وغيرهما، تبدو لكثير من الأصوليِّين زندقة محتملة، بالطبع ما لم يعتقد المرء ببساطة أن أمته هو بالذات هى شعب الله المختار.

ويتعلق بُعْدٌ ثالث بالرغبة الأصولية فى إحياء عصر ذهبىّ للحكم الثيوقراطىّ. وفى هذا السياق يوجد عنصر محدد من اليوتوبية الماثلة فى كثير من الكتابات الأصولية. فمن الجلى أنه يوجد فى بعض الكتابات المسيحية، واليهودية،

والإسلامية، اهتمام بالشرح التفصيليّ لدولة فى المستقبل ستكون فيها كل المطالب البشرية متحققة. وعلى هذا النحو توجد رؤية من نوع ما لأركاديا(*) arcadia أو يوتوبيا – أحيانا فى الماضى – كانت فيها الحياة أو ستكون متفقة مع سيادة الله. وهكذا توجد فى نظر بعض الأصوليِّين المسلمين رؤية خاصة بالحالة التى كانت فيها مكة (بإرشاد محمد أو خلفائه، الخلفاء "الراشدين")، أو كبديل: رؤية تتعلق بما قد تكون عليه فردوس أرضية فى المستقبل. وبصورة مماثلة يوجد فى نظر الأصوليِّين المسيحيِّين حلم عن حياة فى مجتمعات نيو إنجلاند New England الأبسط فى الماضى، أو كبديل: اهتمام بحياة غبطة الصعود بعد الآلام -post Rapture". والواقع أن هذا الاهتمام الأخير قد خلق نوعا أدبيا أصوليا شديد الشعبية (Armstrong 2004, 82-3). وباختصار فإن المشاعر اليوتوبية مغروسة فى كل الأصوليات؛ غير أنه لا تستحوذ عليها هذه اليوتوبية باستثناء كل شيء آخر.

ويتمثل بُعْدٌ رابع، ينشأ من الاهتمام بالثيوقراطية، فى علاقة قلقة ولم تجد حلا مع الممارسات الديمقراطية (Wickham in Juergensmeyer ed. 2005). وفى دول مثل إيران تبقى هذه القضية بكاملها حساسة ومرنة للغاية، أىْ، هل يمكن أنْ يحتفظ المرء بالالتزام الدينىّ والحقائق المطلقة وسط ثقافة ديمقراطية بصورة حقيقية؟ وتميل إجابة كثير من الأصوليِّين إزاء الديمقراطية نحو التوجُّس السلبىّ. وتعنى الديمقراطية خطرا محتملا على اليقينيات الدينية. وتنشأ هنا قضية أخرى مرتبطة بهذا – وهى تفسر جزئيا السبب فى كون الديمقراطية غير مرغوبة – من تصوُّر خاص عن البشرية. وبصرف النظر عن واقع أن كثيرا من الناخبين الديمقراطيِّين المحتملين قد يكونون بالفعل متعلمنين، أو غير مؤمنين، أو ملحدين، فإن الطبيعة البشرية فى حد ذاتها تكون، فى نظر كثير من الأصوليِّين، فاسدة وناقصة بصفة جوهرية، خاصة إذا تأثرتْ بصورة جذرية بالتحديث والعلمنة.

(*) أركاديا: بمعنًى مجازى: فردوس أرضية – المترجم.

والطبيعة البشرية بحاجة إلى الخلاص أو التجدُّد عبر التسليم بسيادة الله. وقد يحتاج هذا إلى إرشاد سليم، وانضباط، وديكتاتورية محتملة فى بادئ الأمــر. وأىّ نظــام سياسىّ يفترض لنفسه القيام على سلطة هذه الطبيعة الفاسدة محكوم عليه بأنْ يكون فاسدا بصورة مماثلة. ولهذا تقود طبيعة بشرية خاطئة فاسدة إلى ديمقراطية تقــوم على الرشوة. ولكى تعمل الديمقراطية يجب أنْ يوجد انسجام دينىّ ســابق. وبهــذا المعنى الأخير ما يزال من الممكن التفكير بصورة إيجابية فى ديمقراطية تمثيليــة، أو تشاركية، أو حتى تشاورية، من وجهة نظر أصولية. على أن هذا سيكون معنى مختلفا جذريا عن تعبير "الديمقراطية" – مع أنــه مــألوف بالنــسبة للبيوريتــانيِّين (الطُّهْريِّين) الأمريكيِّين الأوائل. وسيكون على الديمقراطية أنْ تكون دينية بمعنــى أنه سوف ينبغى أنْ يوجد قبول ســابق prior acceptance (أو بنيــة ســابقة fore-structure) لِقِيَم روحية مسيطرة *(Hadji Haidar 2006)*[٤٧]. ومثــل هــذا الاتفــاق الروحىّ سوف يعترف بسيادة الله على كل الأمور البشرية؛ وعندئذ فقــط ســتكون الديمقراطية متوافقة بصورة صحيحة وستعمل بصورة صحيحة.

وتنتج سمة خامسة عن منطق مماثل للنقطــة الــسابقة، أىْ، أن الــسياسات الأصولية لا يمكن أنْ تستضيف فى الحال، دون تأهيل، مذاهب مثل الليبراليــة أو التعددية المجتمعية المفتوحة. وإذا كانت هناك حقائق مطلقة مغروسة فى القــانون (مثل قانون الشريعة المزعوم أنه إلهىّ أو القانون الطبيعىّ المسيحىّ) فإنه لن يكون هناك بالتالى أىّ مجال للحياد الليبرالىّ أو التسامح الليبرالىّ، ولن يكون هناك مكان للتعددية الراديكالية. غير أنه، كما سبقتْ الإشارة، إذا كانت التعدديــة أو الليبراليــة راسخة الجذور فى فرضية دينية كمالية perfectionist سابقة فإنه يظل من الممكــن التفكير فى التعددية باعتبارها قابلة للتوفيق مع الأصولية. وبــنفس الطريقــة مــن الممكن تصوُّر ديمقراطية دينية مقبولة. وهذا لا يعنى، بالتــالى، أن مفهومــا مــا للتعددية المدنية ليس ممكنا عمليا؛ ولا شك فى أن هذا النمط من التعدديــة المدنيــة

يوجد بالفعل، مثلا، فى إيران. غير أنها تظل تعددية مزعزعة ومقيَّدة يوجد فيها دائما شك متربِّص من جانب السلطات الدينية فى أن الجميع يقبلون الفرضيات السابقة. والثيمة الأساسية بالتالى هى أنه يوجد تصوُّر عن خير دينىّ واحدىّ كمالىّ قوىّ لكل المجتمع ينبغى أنْ ينعكس فى عمليات مؤسسية وقانونية، سواء أكانت تعددية بصورة ديمقراطية أم لا.

وتتعلق سمة سادسة طوَّرها معظم الأصوليِّين المعاصرين بدوْر كلٍّ من النوعين (الذكر والأنثى) وأهمية الأسرة فى النظام السياسىّ. وللقضايا المتصلة بأدوار النوعين، والجنسية، والأبوة، وبصورة أخص، التصور البطريركىّ التقليدىّ، عن الأسرة، صورة منتظمة فى الكتابة الأصولية الراهنة. ويُنْظَر إلى أدوار الذكر والأنثى على أنه تحددها أوامر الكتب المقدسة. ويجرى استعمال مرجعيات الكتب المقدسة مثل القديس بولس St Paul بالنسبة للمسيحيِّين أو الأحاديث [النبوية] بالنسبة للمسلمين، لإقامة حجة سلطوية لصالح اللامساواة بين النوعين. وبطبيعة الحال فإن هذا المفهوم بكامله يمكن أنْ يصير مفرطا تماما. وكان المثال الأكثر تطرفا هو طالبان فى أفغانستان خلال تسعينيات القرن العشرين، الذين أصدروا مراسيم بأن النساء يجب ألا يكون لهن أىّ دور عام من أىّ نوع، وأنهن ينبغى أنْ يبقيْن بدون تعليم، وأنْ يَكُنَّ الملكية الحَرْفية لأزواجهن، ولا ينبغى أنْ يعملن خارج البيت. وبالفعل فإن النساء، وفى الحقيقة النشاط الجنسى للنساء بوجه عام، يُنْظَر إليهن فى كثير من الأحيان على أنهن يحتجن إلى سيطرة. والواقع أنه يبدو أن قَدْرا كبيرا من الإنتاج الأصولىّ يتركز بصورة استحواذية تقريبا على إحساس بعدم الارتياح إزاء النساء ودورهن المحدَّد. ويبدو أن الكتابة الأصولية تعطى اهتماما مغالًى فيه للسيطرة على النساء. ويتمثل الاتجاه فى النظر إلى دور النساء على أنه إنجابىّ إلى حد كبير، والقيام بالأمومة والخدمة البيتية للرجال. وعلى هذا النحو تقدِّم الأصولية حالة نموذج أصلىّ راهنة للبطريركية فى نظر النسويِّين المحدثين. ومن غير

المؤكد، مع هذا، ما إذا كان هذا المركز للنساء، فى التفكير الأصولىّ الراهن، مجرد مذهب عارض، أم شيء أكثر دواما. ويبدو منطقيا تماما تأكيد أن المساواة بين النوعين وإصلاح الأسرة يمكن أنْ يكونا منسجمين تماما مع قبول مسبق لسيادة الله(٤٨). وسيكون على المرء أنْ يفسِّر كلمة الله المعصومة بصورة مختلفة قليلا عن بعض النظرات اللاهوتية الراهنة، غير أن هذا يكون متوقَّعا. وعلى هذا النحو يبدو أنه لا شيء غير منطقىّ فى الإشارة إلى أن شخصا ما يمكن أنْ يكون مسلما أو مسيحيا أو يهوديا أصوليا ورِعًا وأنْ يظل يقبل المساواة بين النوعيْن وضرورة إصلاح الأسرة البطريركية. ومع ذلك، يبدو هذا، فى الوقت الحالىّ، حجة أقلية.

سابعا، هناك مَيْل عند بعض، ولكنْ ليس كل، الأصوليِّين إلى استخدام العنف أو المواقف المتطرفة للنضالية كتكتيك تطهيرىّ مشروع – سواء أكان هذا يستتبع الهجوم على عيادات الإجهاض أو نسف المدنيِّين. وكما سبقتْ الإشارة فإن هذا اتجاه يمثل طابعا مميِّزا لكل الأصوليِّين، على الأقل كإستراتيجيا محتملة. وينظر كثيرون إلى القتال والشهادة على أنهما تكتيكان مبرران لتحقيق أهداف دينية– سياسية. كذلك فإن بعض العنف، كما عند مفجِّرى القنابل الإسلاميِّين الانتحاريِّين، أو اغتيال زعماء، مثل أنور السادات فى مصر أو العنف الذى يفكر فيه كل من الأصوليِّين المسيحيِّين واليهود فيما يتعلق بتدمير المسجد الأقصى the Mosque على قبة الصخرة Dome Rock وإعادة بناء المعبد فى أورشليم (كتمهيد متوقع لهرمجدون Armageddon) يرتدى قَدْرًا مفرطا من الرمزية الدينية. وفى الولايات المتحدة الأمريكية كان صوت العنف أكثر خفوتًا، غير أنه يجدر بنا ألا ننسى أن هجمات الأصوليِّين على عيادات الإجهاض على مدى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين أفضتْ إلى آلاف عديدة من الاعتقالات، خاصةً لأعضاء منظمة منع الإجهاض Operation Rescue. وبحلول 1985، على سبيل المثال، كانت هناك تقارير عن تعرُّض 92 فى المائة من عيادات الإجهاض الأمريكية لشكل ما من

الهجوم من جانب متعاطفين أصوليِّين. ويتمثل السبب الوحيد وراء واقع أن صوت الأصوليِّين فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية أكثر خفوتًا بشأن العنف والقتالية فى أنهم يشعرون بأن من المحتمل أنْ يتحقق كثير من أهدافهم عبر وسائل سياسية تقليدية(٤٩).

وأخيرا، هناك رفض ظاهر لجوانب من الحداثة السياسية (كما أكدنا من قبل) عند معظم الحركات الأصولية. ويرتبط هذا فى العادة بإحساس قوىّ بالتفسُّخ الخُلقىّ والروحىّ فى مجتمعات علمانية حديثة. ويجتذب القلق إزاء الأخلاق الجنسية المعاصرة اهتماما قويا بصورة خاصة. ويُنْظَر إلى فَرْض القوانين التراثية، مثل الشريعة، أو أىّ شكل من الثيوقراطية، على أنه الحلّ الوحيد لهذا التفسُّخ الروحىّ. ويتمثل ما يُعَدّ مفارقة فيما يتعلق بهذا التصور بأكمله عن فساد الحداثة فى أنه، كما لاحظ معظم المعلقين، لا يوجد أىّ شيء قديم أو تراثىّ بصورة حقيقية فى الواقع فى الأصولية ذاتها. وهى على العكس ظاهرة حديثة إلى حد كبير. ومعظم أفكارها الرئيسية – على سبيل المثال، تطبيق الشريعة فى الإسلام، أو مفهوم النظام الدينىّ قبل الألفىّ فى المسيحية – إنما هى جميعا وسائل حديثة نسبيا(٥٠). وعلى هذا النحو، تتمثل التكتيكات الأساسية لبعض الأصوليِّين الإسلاميِّين فى الإرهاب، على نطاق عالمىّ، وهذا شيء لم يكن متاحا لهم مطلقا فى أىّ وَضْع قبل حديث. وواقع أن الإرهاب يمثل الأداة المختارة يشير فى نظر چون جراى إلى أننا إذا رغبنا فى أنْ نفهمهم، فإن علينا عندئذ أنْ ندرك أن أقرب المساوين لهم مغروسون فى جانب أكثر ظلمة للحداثة الغربية. وفى نظر جراى فإن هؤلاء الأسلاف المبكرون "يتمثلون فى اللادولتيِّين الثوريِّين فى أوروبا أواخر القرن التاسع عشر" (Gray 2004, 2). ويقارن جراى، بالفعل، أسامة بن لادن بممثل اللَّادولتية العدمية الروسية لـ "الدعاية بالأفعال"، سيرچى نيتشاييف Sergei Nechaev، الذى نوقش فى الفصل الخامس (٥١).

والحداثة، كما لاحظ كثيرون، ليست شيئا واحدا، وكانت تجارب القرن العشرين الشمولية جميعا جوانب للحداثة. وكان الإرهاب الثورىّ كطريقة لتحقيق برنامج وإعادة صنع البشر دربًا سبق السير فيه جيدا فى الغرب الحديث. ومثل هذ الإرهاب يستخدم كل قدرات التكنولوچيا الحديثة (والدولة إذا استطاع تحقيق السيطرة عليها) لتحقيق هدفه التحويلىّ الراديكالىّ. وعلى هذا النحو، فى نظر جراى، فإن "الإسلام السياسىّ راديكالىّ، مثل الشيوعية والنازية". ويواصل قائلا إنه رغم "أنه يزعم أنه معادٍ للغرب، فقد تشكَّل إلى أقصى حد بالأيديولوچيا الغربية (Gray 2004, 3). وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى الأصولية على أنها وجه آخر من المشروع الحداثى المتعدد الأصوات، المكرَّس لإعادة صنع البشر على نطاق عالمىّ. ولتحقيق هذه الغاية فإن المطلوب هو شكل آخر من الحكم الشمولىّ، وفى هذه الحالة شكل من الثيوقراطية. وعلى هذا النحو فإن الأصولية تمثل، رغم المفارقة، الحديث والغربىّ على السواء فى طموحاتها السياسية والإرهابية.

الأصولية والاقتصاد

لمعظم الحركات الأصولية أچندات اقتصادية؛ غير أن مسألة ما إذا كان بوسعنا فى الواقع أنْ نصف هذه الأچندات بأنها أصولية بصورة مميِّزة مشكوك فيها. وتميل كل حركة أصولية إلى الاعتماد على تراثات مختلفة للفهم الاجتماعىّ والاقتصادىّ. وعلى هذا النحو فإنه على حين أن الإسلاموية الراديكالية جرى ربطها بالتخلِّى الكامل عن المنفعة، فإن هذه الممارسة لم تؤثر أدنى تأثير على الاقتصاديات الهندوسية أو البوذية (Kuran in Marty and Appleby eds 1993b, 289ff). على أنه، فى نواحٍ بعينها، كانت الأچندة الاقتصادية للأصوليِّين مدفوعة بقضايا مماثلة للتحديث والعولمة. ذلك أن هاتين القوتين كانتا مُمَزِّقتين فى سياقات بعينها. وتجسِّد الأصولية ردّ فعل ممكن واستجابة ممكنة لمثل هذا التمزُّق.

أولا، يوجد اعتقاد أساسىّ متماسك تشترك فيه فصائل أصولية بشأن مسألة الاقتصاد، ويتطابق بصورة مباشرة مع السياسات الثيوقراطية: أىْ، "يتمثل منبع الشرعية الاقتصادية فى... الإرادة الإلهية" (Kuran in Marty and Appleby eds 1993b, 292). وبكلمات أخرى فإننا بحاجة إلى الإقرار بسيادة الإله أو الروحىّ ضمن الاقتصاديات. وبالتالى، كما يعلق تيمور كوران Timur Kuran، "يتمثل ما يجعل الاقتصاديات الإسلامية، والمسيحية، والهندوسية، والبوذية، أصولية فى التزامها بفكرة الأصول الثابتة (غير المتغيرة) التى يجب أنْ يقوم عليها اقتصاد عادل" (Kuran in Marty and Appleby eds 1993b, 292-3). وتسيطر سيادة الإله أو الله على هذا المجال كما على كل مجال آخر. ثانيا، مصدر السلطة على الاقتصاديات كتابىّ، على سبيل المثال، الكتاب المقدس، أو القرآن، أو التوراة. ثالثا، تأتى الأخلاق قبل الاقتصاديات. غير أن مسألة ما هو التصور المحدَّد للأخلاق وكيف تستطيع أنْ تنجح يمكن أنْ تكون مختلفة تماما بصورة حاسمة فى مختلف الأصوليات. ومع هذا فإنه يوجد اعتقاد أساسىّ بأن أولئك الذين يفكرون ويتصرفون بصورة أخلاقية (وبالتالى بصورة دينية) يمكنهم وحدهم أنْ يفهموا العمليات الاقتصادية. وخارج هذه الأصول، تميل الاستجابات الاقتصادية إلى الاختلاف بصورة كبيرة، وما يتصور بعض الأصوليِّين أنه إشكالىّ بصورة عميقة يرحِّب به أصوليون آخرون. وإذا عبَّرنا بكل وضوح فإن الإله يمكن أنْ يكون رأسماليًّا من أنصار السوق الحرة الجامحة أو الكينزية بإلهام أبوىّ؛ ويمكن أنْ يكون من أنصار حرية التجارة أو حمائيًّا؛ ويمكن أنْ يؤمن بالفائدة المرتفعة أو لا يؤمن بأىّ فائدة. وعلى حين أن جماعة أصولية سوف تتوق إلى حريات السوق، سترغب جماعات أصولية أخرى فى تقليصها بصرامة (Kuran and Appleby eds 1993b, 298).

وتتحلّل هذه المواقف بالفعل بطرق متوقَّعة، رغم أننا لا يجب أنْ نندفع إلى تعميمات متسرعة. ويمكن فى أكثر الأحيان أنْ يوجد الدفاع عن تصور ليبرالى كلاسيكى بصورة متميزة وتحررية فى الواقع لاقتصاد رأسمالية السوق الحرة فى أشكال الأصولية المسيحية البروتستانتية. وتتمثل نقطة حاسمة فى المنظور الأصولىّ المسيحىّ بشأن الرأسمالية فى أنه لا يمكن أنْ توجد استهلاكية لا أخلاقية. والإصلاح الأخلاقىّ للفرد ونموذج استهلاكه/ها مطلوب بنفس القدر فى اقتصاد متحرر من الرقابة الحكومية (kuran in Marty and Appleby eds 1993b, 296). وهناك بالتالى إحساس غير متوقع بأن الخيارات الاستهلاكية يجب أنْ تكون مقيَّدة أخلاقيا وأنْ تعاد تربيتها حتى داخل الرأسمالية. والحقيقة أن الاقتصاد (التدبير) فى الاستهلاك يلقى الإعجاب لدى بعض الأصوليّين. ومن شأن هذه النقطة وحدها أنْ تُزْعج معظم الاقتصاديّين الليبراليّين الكلاسيكيّين العلمانيّين.

على أن الأصولية البروتستانتية الأمريكية الشمالية لا تقدم صورة متماسكة تماما. وإذا لم يكن بعيد الاحتمال للغاية، فإنه توجد بالفعل أبعاد تحررية ومتطرفة وديمقراطية اجتماعية أكثر حتى ضمن السيناريو الأمريكىّ (Iannaccone in Marty and Appleby eds 1993b, 342). ولا جدال فى أن عددا كبيرا من الأصوليّين المسيحيّين البروتستانتيّين فى الولايات المتحدة الأمريكية ملتزمون بدفاع صارم عن اقتصاد رأسمالية السوق الحرة. ويدلّ دعمهم المستمر للحزب الجمهورىّ على تفضيلهم العام (Iannaccore in Marty and Appleby eds 1993b, 360). غير أنه سيكون من الصحيح أيضا أن معظم "الأغلبية الأخلاقية" – وبصورة خاصة، شخصيات أساسية مثل چيرى فولويل Jerry Falwell – لم تحاول مطلقا أنْ تجدِّد أو توسِّع مناقشات السوق المعيارية التى نجدها عند ميلتون فريدمان، أو فريدريك هايك، أو لودڤيج فون ميزيس Ludwig von Mises. كما أن لديهم سلبية متوقَّعة

إزاء كل الجدل الاقتصادىّ الاشتراكىّ أو الاشتراكىّ الديمقراطىّ. وبصورة غريبة لا يوجد لدى معظم المؤسسات الجامعية التعليمية الأصولية الإلهام، مثل جامعة بوب جونز أو جامعه الحرية، سوى اهتمام ضئيل أو ليس لها أىّ اهتمام بالاقتصاديات. وبجامعة فولويل الحرية قسم اقتصاديات، غير أنه صغير بصورة ملحوظة ومنغرز فى الأعمال التجارية (Iannaccone in Marty and Appleby eds 1993b, 346). غير أن جامعة الحرية كانت مرتبطة بإقامة جمعية الاقتصاديات والأعمال المعاصرة (1987)، رغم أن علاقتها المحددة مع الأصولية تبقى، مرة أخرى، مشكوكا فيها. وجمعية الاقتصاديات والأعمال المعاصرة فريق أبحاث ومنظمة نشطة لاقتصاديات رأسمالية السوق الحرة. وهى مرتبطة أيضا بمجلة Christian Perspective: A Journal of Free Entreprise [المنظور المسيحىّ: مجلة المشروع الحر]، التى توجِّه نحو دفاع مسيحىّ عن نظام السوق؛ ومرة أخرى فإن مسألة ما إذا كان بوسعنا أنْ نصف هذا على أنه أصولىّ بصورة صريحة تبقى مفتوحة. غير أنه لا شك فى أن جمعية الاقتصاديات والأعمال المعاصرة والمجلة ملتزمتان بفكرة أن المشروع الخاص واحترام حقوق الملكية الخاصة حاسمان لكل روح الكتاب المقدس (Iannoccone in Marty and Appleby eds 1993b, 347). وهذه الثيمة ذاتها جرى الدفاع عنها أيضا فى كتابات اثنين من أنصار إعادة البناء المسيحية Christian Reconstructionists روساس روشدونى Rousas Rushdoony وجارى نورث Gary North. وعند هذين الكاتبيْن ينسجم التبرير الكتابىّ بروعة مع اقتصاديات السوق الهايكية. فالإله، فيما يبدو، عاقد العزم بصرامة على أن ضرائب الرؤوس الموحدة هى الأشكال الشرعية الوحيدة لفرض الضرائب وأن كل التخطيط الاقتصادىّ الجماعىّ غير كتابىّ. وعلاوة على هذا فإن الأمر الكتابىّ "لا تسرقْ" يجسِّد إنكارا صريحا لأىّ نظريات عن العدالة أو إعادة التوزيع الاجتماعية. وعلى هذا النحو يجرى تعريف العدالة الاجتماعية على أنها سرقة مُمَأْسَسَة – كلمة مقدسة

mantra a حتى لمؤيدى حرية الإرادة العلمانيِّين. وأنصار إعادة البناء هم في الصميم أنصار مخلصون للنظام الدينىّ بعد الألفىّ، مؤكدين فى الواقع أن المسيح سيعود عندما تُثمر جهود المسيحيِّين فى العالم، بما فى ذلك نشر فكر السوق الحرة(٥٢).

وجدير بالذكر أن الصورة الواردة أعلاه ليست دقيقة تماما. فهناك بعض الأصوليِّين الأمريكيِّين فى الولايات المتحدة (ومن المسلَّم به أنهم عدد أصغر كثيرا) الذين يؤمنون بأن الإله مهتمّ بالفقر، والعدالة الاجتماعية، واللامساواة. وفى هذا السياق رفض حفنة من الأصوليِّين الأمريكيِّين صراحة فكرة رأسمالية السوق الحرة لصالح شكل ما من العدالة الاجتماعية وإعادة التوزيع. ويجرى التشديد على واقع أن الكنيسة المبكرة لم يكن لديها أىّ معنى للملكية الخاصة وكانت بالتالى تحوز الطيبات بصورة مشتركة (كما فى النظام الرهبانىّ). وهذه فكرة مألوفة لطوائف بروتيستانية أقدم فى الولايات المتحدة الأمريكية مثل طوائف آميش Amish، والهوتيريِّين Hutterites، والمينُونيتيِّين Mennonites. وباختصار، من الصعب استنتاج أنه توجد نظرةٌ كتابيةٌ a" biblical view" إلى الاقتصاديات. إذْ إنه يمكن أنْ تحدِّد معظم الاتجاهات الاقتصادية مقاطع تبريرية فى الكتاب المقدس، إذا بدتْ طويلة وصلبة بما فيه الكفاية(٥٣). والواقع أن كثيرين سوف يستعملون نفس المقطع لتبرير سياسات اقتصادية مختلفة تماما.

وفى حالة الإسلام الراديكالىّ يكون الموقف مختلفا مرة أخرى، رغم أن المظاهر يمكن أنْ تكون خادعة. وفى 1979 أمرت الحكومة ذات الإلهام الإسلامىّ فى باكستان بنوكها لتقديم بديل بدون فائدة للممارسة البنكية التقليدية. وكان المطلوب منها التخلِّى عن الفائدة فى غضون خمس سنوات. وقد نالت فكرة بدون فائدة هذه دعما داخل الإسلام بوجه عام (خارج الفِرَق الأصولية). وتستوجب فكرة اقتصادية أساسية أخرى، يشار إليها عادة باسم الزكاة Zakat، المنْح الإلزامىّ لنسبة

مئوية من ثروة المسلمين للإحسان. ويُنْظَر إلى الزكاة على أنها نمط من العبادة وتزكية النفس. وليست فى المقام الأول للإحسان. وهى تأتى من إقرارٍ بأن كل شيء مستمدّ من الإله وأننا نمتلك الطيبات على أساس محدود مؤقت فقط. ولا شك فى أن هذه كانت الفكرة الرئيسية المسيطرة فى كتابات إسلاميِّين أصوليِّين أساسيِّين مثل سيد قطب (فى مصر) وسيد أبو الأعلى المودودى (فى باكستان). وكما فى عالمىْ السياسة والقانون، تتمثل القضية الحاسمة فى سيادة الإله على كل جوانب الوجود. ومنطق هذه الفكرة صريح تماما عند هؤلاء الكتّاب. ويُفهم الإسلام على أنه طريقة كاملة للحياة، وبالتالى فإن السلوك الاقتصادىّ، مثل كل سلوك آخر، يجب أيضا أنْ يكون محكوما بالتعاليم الإسلامية.

والواقع أن النظام البنكىّ الإسلامىّ بدون فائدة وفكرة الزكاة قد انتشرا الآن على نطاق واسع فى عدد من البلدان المسلمة، بما فى ذلك ماليزيا، والمملكة العربية السعودية، والسودان. وتوجد أيضا بنوك ذات حافز إسلامىّ صريح فى شمال أفريقيا وجنوب آسيا وفى الحقيقة (فى نيوزيلندا وكاليفورنيا). كما نشأتْ عن فكرة الاقتصاديات الإسلامية مراكز أبحاث مخصصة لدراستها وتطبيقها، كما فى المركز العالمىّ للأبحاث فى الاقتصاديات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز فى جدة والجمعية الدولية للاقتصاديات الإسلامية فى لايسستر Leicecter (بالمملكة المتحدة). كما أن لهذه الفكرة مجلة أكاديمية، Journal of Islamic Banking and Finance[مجلة البنوك والأموال الإسلامية]، مخصَّصة لنشرها. وينظر عدد من الأكاديميِّين العاملين فى هذا السياق إلى أنفسهم بصراحة على أنهم اقتصاديون إسلاميون.

وتبقى الطريقة التى تنجح بها الاقتصاديات الإسلامية على وجه الدقة بعد إقرار الزكاة والنظام المصرفىّ بدون فائدة غير واضحة. وتُجسِّد معظم الاقتصاديات الإسلامية بوضوح مناقشات سياسية متوقَّعة بشأن قضايا مثل النمو

الاقتصادىّ، والتوظيف، والكفاءة. ولمثل هذه المناقشات سمة مميَّزة؛ وهكذا بـد الأصولىّ الپاكستانىّ المودودى فى كتاباته متعاطفا مع سوق أكثر حرية للسلع والخدمات، على حين أن قطب نظر بتحبيذ أكثر إلى تدخل الدولة لتصحيح اللامساويات. كما كانت توجد مجادلات مستمرة، حتى داخل مجال القروض بدون فائدة، بشأن ماذا على وجه التحديد يعنى حقا تعبير بدون فائدة فى ممارسة المحاسبة. وكان من المطروح للبحث بالتالى ما إذا كان يجب ربط القروض بمعدل التضخم فى سبيل حماية القوة الشرائية، وهكذا وإلخ. ولا بد أن من الصعب الحصول على إجابات كتابية (مقدسة) لمثل هذه المسائل الاقتصادية التقنية. وفى نظر بعض المعلقين، "قلما يكون الاقتصاد الإسلامىّ شاملا كما يعتقد أنصاره فيما يبدو " (Kuran in Marty and Appleby eds 1993b, 330-1). وإلى الآن يبدو أن مجيء الاقتصاديات الإسلامية أو المسيحية كان تجميليًّا إلى حد كبير"(٥٤).

خلاصة

الأصولية ظاهرة مراوغة يصعب الحصول على إمساك نظرىّ بها لأسباب فحصناها بدقة فى هذا الفصل. وهناك حجة لصالح اعتبارها أيديولوچيا؛ غير أنها غير نموذجية بالمقارنة مع كثير من الأيديولوچيات القياسية التى التقينا بها إلى يومنا هذا. ويتمثل السبب وراء أن الأصولية قد كتب عنها بإحكام وبصورة رئيسية علماء اجتماع فى أنه يبدو أنها تطرح، بطريقة غير متوقعة، تحديا عميق الجذور تماما أمام هذا الفرع المعرفىّ ذاته. ومهما يكن من شيء، هناك سبب آخر وراء أن كثيرين منا من ذوى الاهتمامات بالأيديولوچيات السياسية قد نشعر بالتردد فى قبول الأصولية تماما كأيديولوچيا محتملة؛ ولهذا السبب صدًى مباشر فيما يتصل بقضية علم الاجتماع. ذلك أن الدراسة الأيديولوچية راسخة الجذور فى تاريخ

أحدث نسبيا، تاريخٍ يعود إلى حوالى المائتى سنة الماضيتين (منذ بداية القرن التاسع عشر). والأيديولوچيات ذاتها جزء من حركة، ذات جذور فى التنوير، الذى كان قد بدأ فى الاستيعاب ببطء وإبهام لجوانب مهمة من الحداثة والعلمنة. وهذه الچينيولوچيا للأيديولوچيا والأيديولوچيات تعنى أننا (نحن الذين ندرس الأيديولوچيات) نشارك، جزئيا، فى جانب من قلق علم الاجتماع. وليس للأيديولوچيات بجانبها الأكبر سوى مجال مفتوح ضئيل لنظرية دينية جادة، للسبب الأساسىّ المتمثل فى أن الأيديولوچيات مرتبطة بصورة وثيقة للغاية بالعلمنة والعقلية الحداثية. ويتمثل الشرط الأساسىّ هنا فى المقولة الملتبسة المتمثلة فى الدين السياسىّ.

وكما سبق أنْ أشرنا، هناك إبهامات عميقة فى مفاهيم الدين، والعلمانية، والحداثة؛ غير أن القضية المفاهيمية الأساسية التى يلتزم بها كل أصولىّ – والواقع أنها الشيء المهم للغاية فى وضعها ككل – تتعلق بسيادة ما هو روحىّ أو الإله على كل الأمور البشرية. وفى التحليل الأخير، كما سبق التأكيد، يقود الزعم المفاهيمىّ الجوهرى الذى يتعلق بالإله والروحى إلى مفهوم قوىّ للثيوقراطية. وهذه الدعوى مقلقة للعقلية الأيديولوچية المعاصرة. ومن المحتمل أنْ تتجاوز هذه الدعوى الثيوقراطية تماما أىّ حسّ مهذَّب بالتسامح يمكن عَزْوُهُ إلى الدين كجزء من مجتمع تعددىّ ليبرالىّ. وفى الحالة الأصولية فإن من المحتمل أنها تمثل محاولة حديثة كاملة لتقديس ما هو سياسىّ. وبهذا المعنى فإنها تبدأ، حتى ضمن الحداثة، كنقيض مستقطب للِّيبرالية. ذلك أن الأصولية، كما سبقت الإشارة، استوعبتْ جوانب من الحداثة. وهى بالتالى، وبصورة مفارقة، تشترك فى الوجود مع الليبرالية ضمن الحداثة. فهى ليست انتكاسًا إلى الماضى قبل الحديث.

ومن المفارقات أن الأصولية فى كثير من الأحيان تشترك مع الكثير من التجارب الشمولية فى القرن العشرين فى إعادة صنع الطبيعة البشرية، أو على الأقل فى كشف الينابيع العميقة للطبيعة البشرية التى تُخْفِيها (بشروطها الخاصة) الزائدة العلمانية للثقافة الليبرالية الحديثة. والواقع أنه، حيثما نظر بعض الدارسين إلى الاشتراكية القومية على أنها "دِين مسيَّس"، فإنه يمكن النظر إلى الأصولية أيضا على أنها "سياسة مطبوعة بطابع التقديس" (أىْ، ثيوقراطية شمولية محتملة). وبهذا الشكل فإن الأصولية تشترك فى الكثير مع الاشتراكية القومية (أو الماركسية– اللينينية) كمشروع سياسىّ شمولىّ. ويتحالف الطرفان المتناقضان المتمثلان فى "تسييس المقدس" و"تقديس السياسىّ" فى تَجَلٍّ إلهىّ من محاولة إعادة صنع البشر الحديثين. وفى القرن العشرين جرَّبْنا الدين المسيَّس إلى أقصى حدّ فى تجارب شمولية متباينة للاشتراكية القومية والماركسية–اللينينية. ومن ناحية أخرى فإن الفشل الملحوظ فى حداثة الدين المسيَّس (من حيث انهيار المجتمعات الشمولية) لم يُضْعِف الدافع العميق للمشروع الحداثىّ لإعادة صنع البشرية على نطاق عالمىّ. والأصولية – كمحاولة لتقديس السياسىّ – تمثل أيضا من بعض النواحى (بصورة كامنة) تجربة شمولية حداثية أخرى، منظورا إليها من زاوية مختلفة جدا. والحقيقة أن تقديس السياسىّ (الثيوقراطية) صورة مرآة لتسييس المقدَّس (الاشتراكية القومية أو الماركسية–اللينينية). وعلى هذا النحو يكون من المحتمل أننا سنجرِّب مرة أخرى سنة صِفْرِيَّة، فى هذه الحالة من داخل ثيوقراطية أصولية حديثة(*).

(*) سنة صِفْرِيَّة: بدء تقويم جديد بالسنة الأولى بعد الاستيلاء على السلطة؛ مثلا، السنة الأولى منذ ٢٠ سبتمبر ١٧٩٢ فى سياق الثورة الفرنسية وأعقبها حكم الإرهاب من ٥ سبتمبر ١٧٩٣ إلى ٢٨ يوليو ١٧٩٤، أو حكم الخمير الحُمر فى كمبوديا بعد ١٩٧٥ بالإرهاب على يد الماركسى الماوى پول پوت بعد خمسة أعوام من حرب أهلية طاحنة – المترجم.

هوامش الفصل العاشر

(١) يَرْجِع The Oxford English Dictionary بتاريخها إلى ١٩٢٣.

(٢) الاستثناء على هذا الآن قد يكون فاشيٌّ يفضل (لأسباب تاريخية) وصفه بأنه من أنصار اليمين المتطرف أو بأنه قومى متطرف؛ غير أنه، نظرا لما يعتقده هو/تعتقده هى ربما تمثَّل وصف أفضل فى الفاشىّ.

(٣) أُنظرْ أيـــضا Marsden in Cohen ed. 1990; Ammerman in marty and Appleby eds 1991, 2ff.; Armstrong 2004, 167ff.

(٤) بمعنى أنه من المتوقع، من جانب معلِّقى "الغبطة"، أنْ يختفى ببساطة فى لحظة واحدة ملايين لا حصر لها من المعتقدين "المولودين من جديد".

(٥) مثل هؤلاء الإسلاميِّين الراديكاليِّين كانوا يميلون إلى أن يكونوا حضريِّين، مـــن مجتمعـــات محلية صغيرة، أو من الشباب المستخدمين أو المتدربين فى وظائف دينية أو مهنية حديثـــة، وكانت لهم مكانة أعلى من آبائهم، يميلون إلى أن يكون لهم شكل ما من التعليم الأعلى (فـــى كثير من الأحيان فى العلوم الطبيعية أو التطبيقية) ويكونون فى كثير مـــن الأحيـــان نافـــدى الصبر إزاء الإسلام التقليدى (Greifenhagen in Sch et al. eds 2004, 72).

(٦) يقبل السُّنَّة الأسرة الأموية التى أعقبت النبىّ. وينظر الشيعة إلى علىّ، والحـــسن، والـــشهيد الحسين، على أنهم شخصيات بارزة. وتتمثل فكرة شيعية رئيسية فى فكـــرة الأئمـــة الاثنـــى عشر. ويقال إن الإمام الأخير، محمد المهدى، لم يَمُتْ فى سنة ٨٧٤ ميلادية، بل بـــالأحرى ذهب إلى الاختفاء الغيبى وسيعود من جديد. وقد لعب آية الله الخمينى على هذه الفكرة عندما عاد إلى إيران بعد سقوط الشاه (Bruce 2000, 42).

(٧) فى آيرلندا الشمالية قدَّم الوحدويون وبصفة خاصة الحزب الوحدوى الديمقراطى بقيادة إيـــان بيسلى Ian Paisley (فى سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين) شكلا قويـــا آخـــر للأصـــولية البروتستانتية، يتميز فى كثير من الأحيان بمعاداته المتطرفة للكاثوليكية.

(٨) "وُلدت الأصولية اليهودية من الآمال المحطمة للصهيونية الدينية ... ويغتصب الدين القوميـــة ويقدِّم القومية على أنها تجلِّيه الخاص" (Aran in Marty and Appleby eds 1991, 297).

(٩) أُنظرْ، على سبيل المثـــال، مقـــالات بـــأقلام Gold (Hinduism), Madan (Sikhism), and Swearer (Buddhism) in Marty and Appleby eds 1991.

(١٠) تنطبق نفس الفكرة على المسيحية، على سبيل المثال، حيث يكون المحافظون والإنجيليون الدينيون فى كثير من الأحيان، فى الطوائف الإنجليكانية أو الميثودية أو المعمودية، حريصين على الاحتفاظ بمسافة محدَّدة من الأصولية.

(١١) الواقع أن تعبير "أصولية السوق"، التى يربطها كثيرون بسياسات البنك الدولى وصندوق النقد الدولى، كان قد نحته فى البداية چورچ سوروسGeorge Soros.

(١٢) سيكون حدسى هنا أن هذا الوضع تحقق فى الأندلس فى ظل خلافة المغاربة بين القرنين الثامن والثانى عشر، حيث بدا أن اليهود، والمسيحيِّين، والمسلمين، كانوا قادرين على التعايش بدرجة كبيرة من التسامح.

(١٣) كما يعلِّق چون جراى، "كانت أيديولوچيات التنوير فى القرون الماضية إلى حد بعيد لاهوتا منشقا. وليس تاريخ القرن الماضى حكاية تقدُّم علمانى، كما يُحبّ أن يعتقد قويمو الرأى من اليمين واليسار. وكان الاستيلاء البلشفى والنازى على السلطة انقلابات دينية تماما مثل انتفاضة آية الله الخمينى الثيوقراطية فى إيران. وفكرة الثورة ذاتها كحدث تحوُّل فى التاريخ مدين للدين. والحركات الثورية الحديثة استمرار للدين بوسائل أخرى" (Gray 2007, 2).

(١٤) توجد استثناءات على هذا، أىْ، عندما لا يكون شهادة شخصية بقدر ما هو تأكيد جماعى أو شعبى لمعتقد يكون حاسما.

(١٥) وجد مسح لمعهد جالوب فى ثمانينيات القرن العشرين أن ٤٠ فى المائة من الجمهور الأمريكى يعتقدون أن الكتاب المقدس هو الكلمة الحَرْفية للرب (Rathven 2004, 59).

(١٦) الحقيقة أنه يبدو أن صناعة الغبطة بأكملها تقوم على ملاحظة عشوائية واحدة لـ القديس پولس حول المؤمنين عندما يجرى "الصعود بهم إلى السُّحُب".

(١٧) غير أن الدارسين المسلمين الأتراك قاموا مؤخرا (٢٠٠٨) بإجراء دراسة منهجية عن الحديث، الكتاب الثانى الأكثر قداسة فى الإسلام، بشأن إعادة بناء وحذف ما هو "ثقافى" من المكوِّنات الثيولوچية والمذهبية الحقيقية.

(١٨) تقول السورة [الآية]: "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم (أسرى – المؤلف). واحصروهم، واقعدوا لهم كل مرصد" (Qur'an, Sura 9:5, 146).

(١٩) هذه سمة مميزة بصفة خاصة لـ سيدقطب وقراءة محبِّيه الإسلاميِّين الراديكاليِّين للقرآن (Qutb n.d.).

(٢٠) يمكن أن يشمل هذا أشخاصا مثل سيدقطب، و أسامة بن لادن، وكل أولئك الذين هاجموا مركز التجارة العالمية. ويتمثل أحد الأشياء، وهو ملحوظ أيضا فيما يتعلق ببعض الأصوليِّين الحديثين فى الوصول السهل إلى التكنولوچيات الحديثة، التى يستعملونها بفاعلية إستراتيچية كبيرة.

(٢١) يدلّ تعبير "تحديث" فى هذا السياق، فى دلالات أكثر سيولوچية، على زيادة تفتُّت الحياة الاجتماعية، وتقسيم عمل أكبر، ووحدات إنتاج أكثر تخصُّصا. ويصير المجال العام أكثر أساسية وعقلانية ويُنظر إلى العالم الخاص على أنه أكثر تعبيرا وأكثر عاطفية (Bruce 2000, 18).

(٢٢) فى نظر چون جراى، على سبيل المثال، يمكن النظر إلى الوضعية التنويرية على أنها نظرية للخلاص فى رداء نظرية للتاريخ. "والصراع بين القاعدة والغرب يمثل حربا دينية. وفكرة التنوير للحضارة العالمية التى يدعمها الغرب ضد الإسلام السياسى، من نتاج المسيحية. والهجين الخاص بالقاعدة من الثيوقراطية واللّادولتية/الأناركية نتاج ثانوى للفكر الراديكالى الغربى. وكلٌ الأنصار فى الصراع الحالى مدفوعون بمعتقدات مبهمة عنه" (Gray 2004, 105 and 117).

(٢٣) لأن الحداثة وكوكبة القِيَم والمعتقدات المصاحبة صارت ظاهرة عالمية، ليس من المدهش أن تصير الأصولية أيضا مطبوعة بطابع دولى.

(٢٤) يقوم هذا بدوره بتعزيز تصورات عن الجماعية، والتمايز، والاختلاف داخل المجتمعات، وإقرار ملازم بتنوع المعتقدات وأخيرا تصورات التسامح. والحقيقة أن الحداثة، فى نظر أديان بعينها مثل الإسلام، تمثل، مع هذا، شيئا آخر، أىْ، ميراث الكولونيالية والإمبراطورية. ولم يكن هذا فقط لأن القوى الكولونيالية السابقة كانت قد نشرت كثيرا من قِيَم وطموحات الحداثة، بل أيضا لأن النُخب ما بعد الكولونيالية المحلية الحاكمة فى مثل هذه المجتمعات فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين كانت قد اعتمدت الكثير من نفس تلك الحلول الحداثية الزائفة من أجل المنفعة الاقتصادية والسياسية (Greifenhagen in Schick et al. eds 2004, 66).

(٢٥) يعلِّق آرمسترونج أيضا بأنه "تماما كما كان من الصعب أن يعترف مسلمون ليبراليون بوصف سيد قطب لمدينة جاهلية حديثة، كانت رؤية أمريكا المتمثلة فى أن الأصوليِّين البروتستانت يتطورون مختلفة جذريا عن رؤية الاتجاه الأساسى الليبرالى. وكان الأصوليون مقتنعين بأن الولايات المتحدة هى بلاد الرب، غير أنه بدا أنهم يشاركون فى القِيَم التى كان أمريكيون آخرون يقدِّرونها". وعلى هذا النحو نظر القيادى الاسمىّ الأصولى پات روبرتسونPat Robertson إلى الثورة الأمريكية على أنها استلهمت الكالڤينيِّين (وأنها كانت بذلك مختلفة كليًّا عن الثورة الفرنسية). وفى نظر روبرتسون لم يكن قد تم التركيز على هذه الفكرة الكالڤينية بصورة ديمقراطية. ومن نواحٍ كثيرة يوجد شك فى الديمقراطية عند بعض الأصوليِّين الأمريكيِّين بنفس القدر الذى نجده عند الدوائر المسلمة واليهودية (Armstrong 2004, 273).

(٢٦) يُنظر إلى تعليم الداروينية فى المدارس على أنه أحد التدخلات الرئيسية للهيومانية.

(٢٧) تشير الشريعة إلى حد كبير إلى كامل جسم القانون الإسلامى. ومن الناحية الإيتيمولوچية تعنى "طريقا" أو "طريقا مطروقا جيدا". وفى نظر البعض، يجب أن تُوَجِّه الشريعة كل جوانب الحياة العامة والخاصة. ويشمل هذا التجارة، والمصارف، والزواج، والأسرة، وكذلك الحياة العامة. وهى مستمدة من مزيج من المصادر يشمل القرآن، والحديث (أقوال وأعمال النبىمحمد)، والفتاوى – أحكام العلماء الإسلاميِّين. وهى فى المحل الأول قانون دينى ذو أصل إلهى وتمَّ إيجاده لمنفعة البشرية. ويُنظر إليها على أنها الأساس لحياة مستقيمة أخلاقيا وروحيا.

(٢٨) كما تلاحظ إيرا لاپيدوسIra Lapius "الأصولية انتقادية بعمق لافتراضات تتعلق بمتطلبات الحداثة والسياسة الحديثة وتتشكل كذلك منها" (مقتبس فى Euben 1999, 18) وينظر آيزنشتاتEisenstadt أيضا إلى الأصولية على أنها "ظاهرة حديثة تماما" (Eisenstadt in Marty and Appleby eds 1995, 259). وانظرْ أيضا سامى زبيدةSami Zubaida الذى يفسر الأصولية الإسلامية على أنها فكرة حديثة بوضوح مرتبطة جيدا بالمصطلحات التى تدور حول الدولة الأمة الحديثة. والحقيقة أنه ينظر إلى الأيديولوچيا اللينينية على أن من المحتمل أنها أوضح تناظُر للأصولية الإسلامية (Zubaida 1993, 13, 33, 155). ويؤكد أيوبىAyubi أيضا أن نفس اعتقاد "أن الإسلام بطبيعته 'دين سياسى' له أصل حديث" (Ayubi 1991, 3-5). ويجرى أيضا استكشاف فكرة مماثلة عن بيرليه Burleigh (2006) و Gentile (2006) و Gray (2oo7).

(٢٩) تلك هى المحاولة للتوفيق بين معتقدات مختلفة أو متناقضة.

(٣٠) هذا المعنى لحداثة الأصوليِّين يمكن أن يكون مبالغا فيه على مستوى من المستويات. وواقع توجيههم لتكنولوچيات وأسلحة الغرب ضد الغرب ليس دليلا بالضرورة على أنهم تأقلموا مع الحداثة. إنها، بالأحرى، إستراتيچية منطقية لاستخدامٍ أفضل الوسائل الممكنة لهزيمة العدوّ المتصوَّر. غير أننا، رغم هذه النقطة، لا يجب أن نقلِّل من شأن استيعابهم وفهمهم لهذه الأفكار والتكنولوچيات الحديثة. والمجتمع المرغوب للمستقبل فى نظر أغلب الأصوليِّين لا يمكن أن يكون بدون تكنولوچيات حديثة. ومع هذا فإن الموقف الشامل هنا يبقى غير واضح وغير قابل للتوقع.

(٣١) كلمة secular [علمانى] مشتقة من الكلمة اللاتينية saeculum، التى تعنى "عمر العالم".

(٣٢) كل المعلمين البارزين، على سبيل المثال، لفرع السوسيولوچيا، أىْ، ماركس، و دوركيم، و ڤيبر، اعتقدوا أنه كان هناك تطور من الوجود الاجتماعى المتمحور حول الدين، إلى وجود اجتماعى يقوم على التنظيم الذاتى البشرى العلمانى القائم على العلم. وفى الأنثروپولوچيا تظهر الفكرة ذاتها عند كتّاب فى القرن التاسع عشر مثل چيمس فريزرJames Frazer و إدوارد تيلور، فى فكرة الحركة من السحر والغيبيات إلى العلم، والرشادة، والعلمانية.

(٣٣) كان يُنظر إلى الدين إلى حد كبير على أنه وسيلة يبحث المجتمع ويحقق عن طريقها شكلا ما للاندماج عن طريق الجمع بين التفاهمات الأخلاقية التى تخلق إحساسا داخليا بالجماعية الاجتماعية. وهى، فى حدّ ذاتها، خبرة الصلة الاجتماعية التى هى المنفعة الحاسمة للدين، وليس أىّ فكرة عن الربّ. ويعرِّف دوركيم الدين على أنه "أنساق موحَّدة لمعتقدات وممارسات ترتبط بأشياء مقدسة، أىْ، أشياء موضوعة جانبا وممنوعة - معتقدات وممارسات تتّحد فى جماعة أخلاقية واحدة تسمَّى كنيسة، كل أولئك الذين يلتزمون بها" (Durkheim 1995, 44). وقد أقام دوركيم أفكاره المتعلقة بإعادة الدمج الأخلاقى على دين سياسى متمحور حول الدولة للاحتفاء "بعبادة الفرد المقدَّس".

(٣٤) يمكن أن تكون العلمانية secularism نظرية لإبقاء الدين خارج الحياة العامة أو السياسية. ويبدو هذا قريبا من فكرة اللايسية laicism [العلمانية الفرنسية: نظام سياسى يقوم بإبعاد التوجيه الإكليريكى - المترجم]. ويمكن النظر إلى مفهوم العلمانية على أنه شيء أكثر اعتدالا من اللايسية؛ وكما هو موضح فإنها يمكن أن تكون ببساطة حول الحكم الذى يقتضى السماح للأديان بأن توجد فى مجتمعات حديثة وتحتاج فيها إلى التسامح الواسع النطاق. والحقيقة أن بعض العلمانيات تكون مفتوحة على الدين وضرورية حقا فى بعض الحالات لوجودها. ويمكن أن تعنى العلمانية، مع هذا، شيئا أعنف، أىْ، رفضا مسلّحا واعيا لأىّ شيء له صلة بالدين، أو، كبديل، عدم وجود علاقة مطلقا مع الدين لفهم العالم الحديث. على أن فكرة "الدين السياسى" تثير مجموعة جديدة من المشكلات. وعلى هذا النحو، إذا كان ما ينظر إليه كثيرون على أنه بنية معتقدات علمانية، مثل الماركسية أو الفاشية، عبارة عن أديان سياسية، فإنه يصير من الصعب بالتالى الإبقاء على قبضة حازمة على مفهوم العلمانى (Burleigh 2006 or Gentile 2006).

(٣٥) على سبيل المثال، فى الملاحظة الشهيرة لـ كارل شميت القائلة بأن "كل المفاهيم الحاملة بالنظرية الحديثة عن الدولة إنما هى مفاهيم ثيولوجية مُعلْمَنة" (مقتبس فى Nicholls 1994, 13).

(٣٦) كما فى "لاهوت العملية/الصيرورة" Process theology، المتضمنة فى أعمال فلاسفة القرن العشرين، مثل أ. ن. هوايتهيد A. N. whiteheadan، و تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne، أو ربما بصورة أكثر إيجازا، فى كتابات تيّار شاردان Teilhard de Chardin.

(٣٧) "فى إيران حقق الأصوليون نجاحهم الأكبر. وقد ذهبت الأسلمة هناك بعيدا إلى حد أنها تتجه إلى أن يكون لها أثر طويل الأجل. وقد أعيد تشكيل الحكومة ذاتها، وأعيدت كتابة الدستور لتأسيس السلطة الدينية وسيادة القانون الإسلامى (كيفما أمكن تفسيره). وفى ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن العشرين كان رجال الدين الأصوليون قد توطدوا بصورة راسخة فى مواقع قوية وسيطروا على النظام القانونى للبلاد. وجرى سنّ قوانين جسّدت سياسات الأصوليِّين المتمثلة فى مكافحة تآكل البنية الاجتماعية التراثية ونسق القيم. ... وتراجعت إنجازات ما قبل

الثورة فيما يتعلق بمكانة المرأة، وتمَّ إلغاء قانون ١٩٦٧ لحماية الأسرة، وجرى الهبوط بالنساء إلى أدوار تابعة تتعلق بالعناية بالأزواج والأطفال" (Mayer in Marty and Appleby eds 1993, 120؛ وانظرْ أيضا Arjomand in Marty and Appleby eds 1993b).

(٣٨) اعتقد الخميني أن الحكومة يجب أن تخضع للحكم الديني للفقهاء في سبيل حماية حكم الله. وسوف يقوم فقيه – رجل دين متخصص في القانون الإسلامي – بتأمين تطبيق الشريعة بصورة صحيحة. ويمثل هذا، مع ذلك، حجة مثيرة للجدل حتى داخل المناقشات الدينية الشيعية (Armstrong 2004, 256-7 وانظرْ أيضا Khomeini 1979).

(٣٩) في كثير من الأحيان تبدو الأصولية الإسلامية أشبه "بتعبير عن ديكتاتورية جرى إضفاء طابع الشرعية الدينية عليها". ويواصل المؤلف، قائلا "وهذا صحيح بالنسبة لكل الأشكال الأخرى للأصولية" (Tibi in Hawkesworth and Kogan eds 1994, 194).

(٤٠) ليس من الواضح، مع هذا، ما إذا كان يوجد تسويغ قرآني لا لبس فيه لهذه الفكرة. ومن المشكوك فيه أيضا ما إذا كان قانون الشريعة فكرة قديمة من حيث استعمالاته العامة. وقد أشار بعض الدارسين إلى أنه اختراع متأخر تماما، إنْ لم يكن حديثا تماما، بالتأكيد فيما يتعلق بالتطبيق على النظام السياسي. وكان الحكم الإسلامي بصورة عامة بين القرنين الثامن والثالث عشر، في ظل الشكلين الأموي والعباسي للإسلام، يقرّ بتمييزٍ بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (Tibi in Hawkesworth and Kogan eds 1994, 193).

(٤١) على هذا النحو يكون "للجهاد" (مفهومًا بهذا المعنى كنضال مادي خارجي، تمييزا له عن نضال أخلاقي أعمق داخل الفرد) هدف سياسي عالمي.

(٤٢) "يتمثل ما يقيِّد الحق الديني في الإقرار الضمني لكثير من الأمريكيِّين، الموجودين بين الناس العاديِّين مثلما بين قضاة المحكمة العليا، بأن فصل الكنيسة عن الدولة ووضع الدين في المجال الخاص، ليسا حدثين تاريخيين. إنهما شرطان مسبقان وظيفيان لمجتمع ديمقراطي حديث يتفق أن يكون غير متجانس ثقافيا ويشدِّد بقوة على الفردية" (Bruce 2000, 89-90).

(٤٣) في نظر برنارد لويس، "بالنسبة للمسلمين، كانت الدولة دولة الله، وكان الجيش جيش الله، وبالطبع كان العدو عدو الله. وكان ما هو أهم عمليا أن القانون كان قانون الله، ومن حيث المبدأ ما كان يمكن أن يكون هناك أيّ قانون آخر. ولم تنشأ مسألة فصل الكنيسة عن الدولة، إذْ لم تكن هناك أيّ كنيسة، كمؤسسة مستقلة ذاتيا، ليتمّ فصلها. كانت الكنيسة والدولة شيئا واحدا. ... ولنفس السبب، فرغم أن المجتمع الإسلامي سرعان ما طوَّر طبقة واسعة وفعالة من رجال الدين المحترفين، لم يمثل هؤلاء كهانة مطلقا بالمعنى المسيحي، وكان من الممكن بصورة فضفاضة فقط وصفهم حتى بأنهم إكليروس [رجال دين]. ... وفي العصر العثماني فقط، دون شك تحت تأثير النموذج المسيحي، جرى تطوير منظمة من الشخصيات الدينية المسلمة الكبيرة، بهرميةٍ للمراتب وبولايات إقليمية. ويمثل آيات الله في إيران حتى تجديدا

أحدث، وربما لا توصف ظلما بأنها خطوة أخرى فى إضفاء الطابع المسيحى على المؤسسات الإسلامية، ورغم أنها ليست بحال من الأحوال تعاليم إسلامية. ... ولم يكن ما ينقص الإسلام هو الأساس النظرى والتاريخى فقط لفصل ما كان ناقصا فى الإسلام؛ بل كان أيضا الحاجة العملية. وكان مستوى الاستعداد للتسامح والعيش بسلام مع أولئك الذين يؤمنون إيمانا مختلفا ويعبدون بصورة مختلفة، أحيانا وفى كل مكان، عاليا بما يكفى لتعايش متسامح أن يكون ممكنا، ولهذا لم يشعر المسلمون بالحاجة الإلزامية التى شعر بها المسيحيون إلى البحث عن ملاذ من أهوال النظرية التى ترعاها وتفرضها الدولة" (Lewis 1992, 50).

(٤٤) فى نظر آيزنشتات، انتحل الأصوليون "جوانب رئيسية للبرنامج السياسى للحداثة"، بما فى ذلك "توجهاته التشاركية، والشمولية، والمساواتية". ويُنظر إليها [الأصولية]، مع هذا، فى الوقت ذاته، على أنها تقاوم أبعادا أخرى للتفكير التنويرى المعنيّ، على سبيل المثال، مع قابلية البشرية للكمال (Eisenstadt 2000, 91).

(٤٥) فى رأى مارتى و أبليبى، "يجرى تصوُّر كلٍ من الأصولية والجماعة الأصولية كرفاقية أفقية عميقة، وأخوية "مقدَّسة"، فى سبيلها يموت الناس أو يقتلون أُناسا آخرين. ومثل القوميات تملك الأصوليات طموحات سياسية هيمنية وتطالب بتضحيات هائلة من جانب أنصارها". وفى كثير من الأحيان يُلهم كل منهما البطولة والتضحية بالنفس (Marty and Appleby 1993b, 622-6).

(٤٦) الواقع أن الصراع بين حماس وفتح فى فلسطين مظهر معقَّد للتوترات العميقة بين الدين والقومية.

(٤٧) ربما أكد البعض أن هذا يبدو تناقضا فى الألفاظ، ومع هذا فإنه حتى الديمقراطية الليبرالية العلمانية تتطلب بالفعل إجماعا على بعض القِيَم الضرورية لقيام الديمقراطية بوظيفتها.

(٤٨) على كل حال، استعملت مارى وولستونكرافت Mary Wollstonecraft دعاوى لاهوتية، جزئيا، لحجتها لصالح المساواة بين النوعين (اُنظرْ الفصل ٧).

(٤٩) قيَّد نشاط "الغالبية الأخلاقية"، فى محاولة التأثير فى سياسة الحزب الجمهورى عن طريق جماعات ضغط مشروعة خلال ثمانينيات القرن العشرين، أىَّ ميل إلى التشدُّد.

(٥٠) يعلِّق جراى بأن أحد أكثر "الكليشيهات إثارة للذهول يتمثل فى اعتقاد أن الجماعات الأصولية، مثل القاعدة، ردَّة إلى الأزمنة قبل الحديثة. وعلى العكس فإنها نتاج الحداثة" (Gray 2004,1).

(٥١) للاطلاع على محاولة أوسع وأشمل لتحليل أيديولوچيا بن لادن، (McAuley 2005).

(٥٢) وهم يرفضون بالتالى وجهات نظر الألفيِّين القائلين بالمجيء الثانى للمسيح، الذين يؤكدون أن علينا فقط أن ننتظر مجيء المسيح.

(٥٣) "يُدهش المراقبين دائما أن يروا بأىّ سرعة يتبنى ما يسمى بالأصولية المعادية للعلم التكنولوچيا الجديدة وبأىّ سهولة يكيّفونها لأهدافهم الخاصة". وعلى هذا النحو "يبدو أن الأصوليّين يستولون على مفاهيم اقتصادية بطريقة مشابهة تماما: الالتقاط والاختيار، غير مهتمين تقريبا بالمصدر الأصلى لأىّ حُكْم وقبل كل شيء باستعمال كل شيء يمكن أن يستعملوه كأداة لتعزيز أچندتهم الدينية (وربما الاجتماعية فى نهاية المطاف)" (Iannaccone in Marty and Appleby 1993b, 360-1).

(٥٤) رغم أن كوران Koran يختم بتعليق ممتاز بصورة مدهشة "تماما كما تزامن صعود الرأسمالية الأوروبية مع ظهور فلاسفة اجتماعيّين جُدُد، كذلك أيضا يمكن أن يترافق مع التحرير السياسى والاقتصادى فى العالم الإسلامىّ تحوُّل بعيد المدى للاقتصاد الإسلامى (Kuran in Marty and Appleby 1993b, 322).

الفصل الحادى عشر

الأيقونات وهدم الأيقونات

ما الذى جرى إنجازه فى هذا الكتاب؟ لقد جرى بحث أوجه بعينها للأيديولوچيات. أولا، الأيديولوچيات معقدة داخليًّا أكثر مما نتصور فى كثير من الأحيان. ويجرى تناول هذه المشكلة فى العادة داخل الأيديولوچيات بالشجب أو الصمت. وقد جرى تصميم هذا الكتاب على أساس افتراض هذا التعقيد الداخلىّ. ونجد أنفسنا فى مواجهة أيديولوچيات تبدو، للوهلة الأولى، متواضعة التماسك. غير أن تحليلا أوثق يكشف فى كثير من الأحيان التعارض الداخلىّ العميق ضمن كل مجموعة من الحجج. ثانيا لكل أيديولوچيا أسئلة، وقِيَم، وأفكار، جوهرية بعينها. غير أن هذه العناصر شكلية بصورة خالصة، ويمكن النظر إليها فقط على أنها معالم عامة. وهى تكتسب جوهرها فى مدارس متباينة داخل كل أيديولوچيا محددة. وفى بعض الأحيان تتغير هذه الثيمات الأساسية بين المدارس داخل أيديولوچيا واحدة وتتغير أيضا فى ظروف سياسية مختلفة. وبالتالى فإن ما يمثل اعتقادا سياسيا (ضمن أيديولوچيا) يمكن أن يكون أكثر هامشية فى نظر مدرسة أخرى. وإنما هنا تظهر الخلافات الداخلية الرئيسية للتفسير. ثالثا، الأيديولوچيات ليست فقط معقدة داخليا؛ إنها أيضا تتداخل الواحدة مع الأخرى وتستخدم فى كثير من الأحيان صِيَغًا مشتركة للجدال. والواقع أنه توجد، أحيانا، صلات قرابة بين مدارس مختلف الأيديولوچيات أكثر مما توجد تشابهات بين المدارس ضمن أيديولوچيا واحدة. وقد أدَّى هذا إلى ظهور تركيبات كثيرة مثل المحافَظة الليبرالية، أو الليبرالية

الاجتماعية، أو اللادولتية-الإيكولوچية، أو اللادولتية-الشيوعية. ويمكن أن نصف هذا بأنه التعقيد الخارجى، ومع هذا، يبدأ "الداخلىّ" و"الخارجىّ" فى أن يبدوا غير مهميْن فى الواقع فى مثل هذا السياق. ذلك أنه تواجهنا، بالأحرى، شبكة واسعة من المفاهيم التى تشكل حلقات رابطة. رابعًا، تعمل الأيديولوچيات على مستويات متباينة، من النظرية المجردة الأكثر تعقيدا، إلى عوالم الجدل الفكرى العام، واتخاذ القرارات، والنضالية السياسية، والخطاب العادى. غير أن الكثير من المَفْصَلَة المكتوبة عن الأيديولوچيا تأخذ مكانها فى مجال الجدل الفكرى العام؛ ولا شك فى أنه هنا يجرى تفسير الكثير من (ولكنْ ليس كل) النصوص الباقية لكثير من الأيديولوچيات. وعندئذ تصير تلك الأفكار معبَّأة فى مجموعات ومستخدمة فى النضال السياسىّ، واتخاذ القرارات، والخطاب العادىّ كطريقة للإبحار فى العالم السياسى.

ولأىّ وكل خُصلة من المفاهيم والقِيَم الأيديولوچية علم أيقوناتها iconographs الخاص. وفى العادة تزعم معظم الخُصَل التى لها طموحات فى التفسير أو الفهم أن علم أيقوناتها لا يتمثل فى مجرَّد 'ism' آخر(*)، بل يمثل بالأحرى الطبيعة الأُنطولوچية الفعلية للواقع. وقد طُرِحت نهاية التاريخ من جانب عدد من الأيديولوچيات المختلفة خلال القرون القليلة الماضية، دون أىّ نجاح ظاهر، تاركة أجيالا متعاقبة من مصمِّمى الأيقونات iconographers وكتّاب سِيَر القديسين hagiographers مع المشكلة الإضافية المتمثلة فى تفسير ليس الأيقونة فقط، بل أيضا السبب فى أنها لم تقدِّم مثلا لتفسير نفسها بنجاح فى الواقع. وبعض الأيقونات تتلاشى تماما؛ ولبعضها الآخر مجيء ثانٍ وثالث، فتظهر بصورة معجزة، غير أنها تظهر دائما مُنْهَكةً عند الحوافّ بعد فترات تاريخية قصيرة نسبيا.

(*) 'ism' = اللاحقة "يّة": لصياغة مصدر صناعى لتكوين أسماء نظريات أو مذاهب أو حركات أو أنظمة – المترجم.

وفى هذا الكتاب جعلتُ مهمتى فَكّ مجموعة من الأيقونات التى أثَّرتْ بصورة ملحوظة على حياة البشر على مدى القرنيْن الماضييْن. وواقع أننى قمتُ بفكها بهذه الطريقة يمكن النظر إليه على أنه شكل من هَدْم الأيقونات. وقد ينظر آخرون إلى تحليلى باعتباره تافها، حيث إن الأيديولوچيات تشتمل بوضوح على مكوِّنات مختلفة متداخلة. وبهذا المعنى فإنه هَدْم معيب للأيقونات. وحتى إنْ كان هذا صحيحا، فإن فى مثل هذا التحليل وظيفة علاجية متبقية. ويمكن أن ينظر آخرون غيرهم إلى مناقشتى على أنها محاولة لأنْ أكون "بلا موقف" أو أنْ أخطو إلى ما بعد المعتقدات الأيديولوچية وأُنكر واقع كل الأيقونات. وما يمكن أن يقال، على كل حال، هو، ما هى الأيديولوچيا الخاصة بى؟ أليس كل هادمى الأيقونات صانعى أيقونات؟ وقد كان هذا جانبا سائدا لكثير من الإنتاج الأيديولوچى. والظروف المخفِّفة هى أننى حاولتُ أن أفهم المجادلات وعلاوة على هذا فإن هناك اختلافا واضحا، فى رأيى، بين الدراسة النقدية للأيديولوچيات والتعزيز الفعال لأيديولوچيا ما.

ومن المحتمل أن تمثل كل أيديولوچيا من الأيديولوچيات التى جرى بحثها تعليقًا متواصلا على كل الأيديولوچيات الأخرى. والواقع أن الكتاب، بمجمله، كان يمكن أن يُكتب من كل منظور أيديولوچى متميز. غير أننى حاولتُ أن أتفادى هذا الدرب المحدَّد. والواقع أننى قمتُ بفك وبحث هوى المجادلات من داخل كل منظور، مركِّزا على تعقيدها الداخلى. وفى العادة تفكر أىّ أيديولوچيا فى موقفها على أنه الـ أنطولوچيا أو الوجود الفعلى للسياسة. وليس هناك شيء خاطئ جوهريا فى هذا الموقف. إذْ يبدو لى أن هذا هو الوضع البشرىّ. فنحن نؤمن فى كثير من الأحيان بالأنساق أو الوجودات الفعلية، وتكون لدينا شكوك منعكسة صاعقة تماما. غير أننا لا يمكن أن نعيش بالشك المنعكس. وهذا عبء ونعمة على السواء للجانب السلبى لقدرتنا على التفكير.

ومن الأفضل أن نعتبر هذا الكتاب حوارا نقديا معقدا بالأحرى حول تصورات الواقعىّ فى السياسة، التى يتمنى الكثيرون أن يعيشوا بها، حتى وإن كانت مصحوبة بشكوك لا يمكن تفاديها. وسيكون القارئ قد استنتج أيضا أننى أعتبر أن أيديولوچيات بعينها يكون العيش معها أسهل كثيرا عمليا من أخرى. ومن ناحية أخرى فإنه إذا كانت دراسة الأيديولوچيا تُعتبر حوارا نقديا، فإن هذا لا يعنى الإصغاء. وهذا يعنى أيضا الشك، والشك فى النفس، والاحترام المتبادل، وإحساسا من جانب المرء بعدم المعصومية، وببعض التواضع فى الفهم الحوارىّ. وهذا ما يمكن أنْ يكون له التأثير المتمثل فى التقويض، جزئيا، للمُطْلَقات التى تنطوى عليها أيديولوچيات بعينها، وليس هذا بالشيء السيء.

مسرد

Acephalous society: مجتمع بلا رأس: مجتمع بدون أىّ رأس متميز، أو هيكل حكومة، أو سلطة

Affinity groups: مجموعات الناشطين: جماعات لادولتية (أناركية) طبيعية متناغمة، مرتبطة بعمل **موراى بوكتشين Murray Bookchin**

Anarcho-capitalism: لادولتية–رأسمالية: لادولتية يمينية: بالغة الفردية، معادية للدولة، ملتزمة بشكل أنقى من الليبرالية السلبية، والحقوق الطبيعية، ومتمحورة بشدة على السوق الحرة غير المنظمة بوصفها المخصِّص *الوحيد* للموارد.

Anarcho-syndicalism: لادولتية–سينديكالية: شكل متطور من الحركة السنديكالية الأوسع فى أوائل القرن التاسع عشر؛ وكانت تدلّ على شكل من النقابية العمالية النضالية التى اندمجتْ مع جوانب من اللادولتية الشيوعية. وكانت معادية للدولة، وملتزمة بفكرة إضراب عام كوسيلة للثورة السياسية، ونظرتْ إلى نقابات العمال على أنها القاعدة التنظيمية لمجتمع المستقبل.

Androgyny: خنوثة: فى النسوية (الأنثوية) تدلّ على شكل من انعدام الجنسية، أىْ جَمْعٌ بين الجنسيْن فى فرد واحد.

Anthropocentrism:مركزية بشرية: فكرة أن المعيار الوحيد للقيمة يتمثل فى البشر ومصالحهم وحاجاتهم وأنهم بالتالى قبل الطبيعة.ويُنظر إلى قيمة الطبيعة ذرائعيًّا وليس جوهريًّا.

Autarchy: اكتفاء ذاتىّ: مُطَبَّقًا على مصطلحات الاعتماد على النفس فى الاقتصاد وتفادى التجارة الدولية؛ يدلّ على اقتصاد مكتفٍ ذاتيًّا يُوجِّه موارده من أجل أهدافه القومية.

Autonomy: استقلال ذاتىّ: الحق فى، أو القدرة على، حُكْم النفس بصورة مستقلة.

Bildung: التكوين-الذاتىّ التعليمىّ: التكوين-الذاتىّ التعليمىّ أو التطور الداخلىّ للبشر. له صلات مرهفة بأفكار الحرية وتقرير المصير

Biocentric egalitarianism: المساواتية المركزية-البيولوچية: مبدأ الإيكولوچيا العميقة القائل بأن كل الأشياء فى الطبيعة تتمتع بقيمة معنوية متساوية

Bioregionalism: إقليمية بيولوچية: فكرة المناطق المستدامة إيكولوچيًّا وبيولوچيًّا ليقيم، أو "يعيش فى المكان"، عدد بعينه من البشر دون إلحاق الضرر بالبيئة.

Cameralism: كاميرالية، إدارة الدولة: تعبير [ذو أصل ألمانىّ] كان يدلّ على علم إدارة الدولة

Capitalism: رأسمالية: نسق تنظيم اجتماعىّ-اقتصادىّ يكون فيه الإنتاج السلعىّ والثروة مملوكيْن إلى حد كبير فى أيدى ملكية خاصة وتكون فيه الحياة الاقتصادية منظمة على أساس مبادئ السوق الحرة، أىْ يتمّ فيها شراء وبيع السلع والخدمات من أجل تحقيق الأرباح، دون أىّ تدخُّل من جانب الدولة.

Cartesian: ديكارتىّ: متعلق بالفيلسوف **ديكارت**Descartes ونهجه فى المعرفة.

Civil society: المجتمع المدنىّ: فى مرحلة ما، قبل القرن التاسع عشر، كان يشير إلى نمط من المجتمع. وبعد **هيجل**Hegel، بصورة خاصة، صار يشير إلى مجال وسيط بين الدولة والأسرة، حيث يستطيع الأفراد والمجموعات الارتباط بحرية دون تدخُّل.

Classical liberalism: ليبرالية كلاسيكية: مفهوم أقدم للّيبرالية، له صلات فكرية قوية بعقلية دستورية أوروبية عامة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكانت تركِّز على الحقوق، والحريات، والملكية، السلبية للمواطنين الأفراد المنعزلين؛ وكانت تشدِّد بقوة على فهم دستورىّ أدنى بصورة أكثر لسيادةٍ لدولة القانون؛ كما شدّدتْ بشكل كبير على دور اقتصاد السوق الرأسمالىّ بوصفه المخصِّص الأكثر كفاءة للموارد، المتوافق مع حرية البشر والحقوق الأساسية.

Collectivism: جماعية: مفهوم من أواخر القرن التاسع عشر نشأ فى فرنسا؛ يميل فى التعبيرات السياسية إلى الدلالة على استخدام الدولة لضبط وتنظيم قطاعات الاقتصاد والمجتمع المدنىّ.

Communist anarchy: لادولتية شيوعية: مدرسة التيار السائد فى اللادولتية معنيّة بالدور الحاسم للتضامن الاجتماعىّ، والملكية المشتركة للأرض، وملتزمة بالنزعة التعاونيّة عند كل البشر باعتبارها الأساس للادولتية الحقيقية.

Conceptual history: تاريخ مفاهيمىّ: مقاربة منهجية تؤكد وجود سمات داخلية للمفاهيم التى تشكِّل الطرق التى نحقق بها الوصول إلى العالم الداخلىّ. وينطوى المنهج بالتالى على معالجة معقدة للمفاهيم على كل من المستوييْن التحليلىّ والتاريخىّ.

Constitutionalism: دستوروية: نظرية تتعلق بالقيود القانونية والدستورية الضرورية على أىّ حكومة أو دولة.

Contractualism: تعاقدية: الفكرة الخاصة بأن قواعد العدل التى يجرى فى ظلها حكم المجتمع يجب أن يكون مستمدا من الاتفاق والقبول الطوعيَّيْن للأحزاب أو الشعب. ويُعتبر هذا فى العادة اتفاقا افتراضيًّا خالصا.

Corporatism: إدماجية (كوربوراتية): تصوُّر عن حكومة تندمج فيها الأعمال، والعمل، والمصالح السياسية، فى هيئة حكومية مشتركة واحدة.

Cosmopolitanism: كوزموبوليتية: الفكرة المستمدة إلى حد كبير من مصدر أساسىّ – الفلسفة الرواقية. وهى كلمة مركَّبة مشتقة من كلمتين يونانيتين هما **kosmos** (كوْن) و **politics** (سياسة)، حيث تشير **kosmos** إلى البنية المنظمة للعالم، و **politics** إلى مُواطن. وعلى هذا يمكن أن يكون كوزموبوليتىّ **Cosmopolitan** مُواطنا فى العالم. ومن الناحية الأساسية تعنى الكوزموبوليتية أنه توجد، أو ينبغى أنْ توجد، قِيَم قانونية أو أخلاقية عالمية تلتزم بها البشرية. وعلى سبيل المثال، يتمّ تحقيق العدل الكوزموبوليتىّ إذا استجاب المرء لكلّ البشر على أساس متساوٍ تقريبا، بصرف النظر عن الجنسية، أو النوع (الذكر أو الأنثى)، أو الإثنية، أو الموقع. وفى سياق تشديدها على المساواة الشاملة، والفردية، والعدالة، وحقوق الإنسان، فإن لها صلات وثيقة بأيديولوجيا الليبرالية.

Deconstruction: تفكيك: طريقة لقراءة وتحليل النصوص فى سبيل *كشف الأبنية والتمييزات المفاهيمية الكامنة التى (يعتمد عليها النص)*، وتبقى بصورة دائمة غير مُعَقْلَنة وغير مبرَّرة.

Deep ecology: إيكولوچيا عميقة: تُمثل أحد الأبعاد الأساسية للحركة الإيكولوچية، وترتبط بمنظور أكثر كلية **holistic**. حيث يُنظر إلى المناط الرئيسىّ للقيمة على أنه المحيط الإيكولوچىّ **ecosphere** منظورا إليه ككلّ. ويُنظر إلى القيمة على أنها جوهرية للمحيط الحيوىّ بكامله. وهى تهدف أيضا إلى تغيير

سيكولوچىّ أو مواقفىّ فى البشر نحو الطبيعة وإلى تحوُّل واسع النطاق بصورة أكثر فى الطريقة التى ننظم بها مجتمعاتنا لنعكس هذا.

Determinism: **حتمية:** مذهب فلسفىّ يؤكد أن تفسير كل التطورات يمكن تقديمه عن طريق أحداث سابقة؛ وعلاوة على هذا فإن كل شيء يحدث فى العالم يمكن تفسيره بمثل هذه الأسباب السابقة .

Dialectical materialism: المادية الجدلية، المادية الديالكتيكية: فلسفة مادية، مرتبطة بإنتاج **ماركس**Marx وبالأخص **إنجلس**Engels، ميَّزتْ بصورة جوهرية العمليات المعقدة، ولكنْ القابلة للتمييز بنيويًّا للتحوُّل والتغيير، إلى حد كبير فى العالم الاقتصادىّ والاجتماعىّ، والتى يقرِّرها الصراع بين الطبقات الاجتماعية

Dirigiste: **(اقتصاد) موجَّه:** يشير إلى الإدارة الحكومية الممركزة للاقتصاد، على سبيل المثال.

Eco-anarchism: **لادولتية-إيكولوچية:** شكل للفكر الإيكولوچىّ جرى تطويره بصورة منهجية فى الكتابات الإيكولوچيّة الاجتماعية لـ **موراى بوكتشين؛** يرى وجود صلة مباشرة بين التنظيم الاجتماعىّ ومعتقدات اللادولتية الشيوعية ونزعة إيكولوچيّة حقيقيّة.

Eco-capitalism: **إيكولوچية-رأسمالية:** جانب صغير من التفكير الإيكولوچىّ يطابق بين السوق الحرة والمستهلك الأخضر باعتبارهما المفتاح (عن طريق ضغوط السوق العادية) لإقناع الحكومات والصناعات بالاستجابة للمطالب الإيكولوچيّة.

Ecocentrism: **مركزية إيكولوچية:** الاعتقاد بأن المناط الرئيسىّ للقيمة الأخلاقية يتمثل فى المحيط الإيكولوچىّ.

Eco-feminism: إيكولوچية-نسوية: شكل أندر للنسوية والإيكولوچيا يطابق الدمار البيئىّ إلى حد كبير مع الميول البطريركية الذكورية. ويُنظر إلى نوع الأنثى أيضا على أنه أكثر توافقا مع الرعاية والعناية بالبيئة.

Economic nationalism: قومية اقتصادية: مذهب اقتصادىّ يهدف إلى جعل الأمة مكتفية اقتصاديًّا فى أزمنة الصراع ومزدهرة فى أزمنة السلم. ويجب على الأمم أنْ تحبِّذ تفضيليًّا صناعاتها وأنْ تشجِّع مستهلكيها على شراء السلع المنتجة محليًّا؛ ومقابله حرية التجارة .

Eco-socialism: إيكولوچية-اشتراكية: مكوِّن مؤثر من مكوِّنات حركة الإيكولوچيا يميِّز اقتصاديات الأسواق الرأسمالية غير المنظمة حكوميًّا باعتبارها المصدر الرئيسىّ للتدهور البيئىّ. وفى بعض الأشكال الإصلاحية الأكثر سيادة للاشتراكية-الإيكولوچية، ينظر إلى فكرة دولة منظِّمة خضراء قوية على أنها أداة حاسمة لحلّ المشكلات البيئية .

Elite theory: نظرية النُّخْبة: نظرية تتعلق بطبيعة القاعدة السياسية التى وفقا لها تميل نُخَب بعينها فى التحليل الأخير إلى السيطرة على الحكم فى أىّ شكل للتنظيم .

Empiricism: تجريبية (إمپيريقية): مذهب فلسفىّ يؤكد أن كل معرفة تقوم فى نهاية الأمر على التجربة.

Enlightment: التنوير: حركة فكرية على مستوى أوروبا، منذ أوائل القرن الثامن عشر، تتميز بالإيمان بالتقدم البشرىّ المحتوم عن طريق تثقيف العقل؛ تنظر إلى العقل على أنه المصدر الوحيد للقوة المقنعة وترفض بالتالى كل المعتقدات الموثوقة المزعومة فى الدين أو التراث.

Epistmology: إپيستيمولوچيا: فرع من الفلسفة يتعلق بنظرية المعرفة.

Ethical socialism: اشتراكية أخلاقية: اشتراكية من نوع وثيق الصلة باشتراكية الدولة الإصلاحية، غير أنها تركز أكثر كثيرا على فكرة أن الاشتراكية مذهب أخلاقىّ يتعلق بالقيم الصحيحة للبشرية. وكان **ر. ه. تونى R. H. Tawney** المثال الرئيسىّ فى القرن العشرين. وعلى هذا فإن الرأسمالية ليست فقط غير ناجعة اقتصاديا، بل أيضا خاطئة أخلاقيا وروحيا. وفى نظر الاشتراكيِّين الأخلاقيِّين، لا تكون الإصلاحات القانونية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، كافية. والتغيير الخلقىّ والمسئولية الأخلاقية مطلوبان من جانب المواطنين فى سبيل تحقيق الاشتراكية.

Ethnicity: إثنية/مجموعة إثنية: تدلّ عادةً على ما تجد فيه جماعة أصلا مشتركا أو سمات مميزة ثقافية أو نفسية مشتركة .

Fascism: فاشية: أيديولوجيا منتشرة اتخذتْ عددا من الأشكال فى ظروف تاريخية وسياسية مختلفة. وهى تتمحور حول طبعة كاملة متطرفة من القومية، أىْ حيث تتخذ الأمة، ورؤية للدولة الشاملة، أولوية مطلقة فى شئون البشر. وهى معادية بصورة عميقة للِّيبرالية والماركسية ومزدرية للسياسة الديمقراطية والبرلمانية. غير أنها اعتمدتْ عادةً على ملامح من أيديولوجيات أخرى، مثل الاشتراكية والمحافظة. وهى تميل إلى اتخاذ نظرة مولعة بالحرب إلى حد ما فى العلاقة بين الأمم. غير أن الفاشية(*)، خلافا للاشتراكية القومية(**)، لم تحدد الأمة عن طريق معايير عِرْقية. وفضلا عن هذا نظرتْ إلى نفسها على أنها حركة جماهيرية حديثة وثورية على السواء.

Fundamentalism: أصولية: على المستوى الأكثر عمومية تستتبع عودة إلى، أو إحياءً لـ، أو بناء نفسها على، أساس دينىّ (أو، فى نظر البعض، علمانىّ)

(*) الفاشية الإيطالية – المترجم.

(**) الاشتراكية القومية الألمانية – المترجم.

راسخ لا يجوز أىّ انحراف عنه. وهى تعنى من نواحٍ أيديولوچية أكثر نوعية ـ من الضرورىّ أنْ يكون حكم الوجود البشرىّ بكلمة الله المعصومة من الخطأ، كـ تتجسد فى شكل من النص الفريد، مثل الكتاب المقدس أو القرآن. وتتمثل الدعوى الأيديولوچيّة الحاسمة فى أن السياسة يجب أنْ تخضع لسلطة الله. ويقود هذ بدوره، إلى مفهوم قوىّ من الثيوقراطية.

Futurism: مستقبلية: حركة فنية فى أوائل القرن العشرين، مكانها إلى حد كبير فى إيطاليا، شددتْ على دينامية وحركة الحياة الحديثة، حيث مجَّدَت التكنولوچيا، والسرعة، والعنف.

Gaia hypothesis: فرضية جايا: التسمية مستمدة من الإلاهة الأم الإغريقية للأرض. والتعبير نحته **چيمس لافلوك James Lovelock** لتوضيح أن المحيط الحيوىّ **biosphere** والمحيط الإيكولوچىّ **ecosphere** ككلّ يشكِّلان نظاما تكافليًّا واحدا مترابطا معقدا بشدة يخلق فى نهاية المطاف بيئة لأرض قابلة للسكنى

Gender: نوع (ذكر أو أنثى): سيُنظر إليه عادةً على أنه بناء ثقافىّ أو سياسىّ متغيِّر، فى مقابل مقولة بيولوچية مثل الجنس **sex**.

Globalization: عولمة: الطريقة البالغة التعقيد التى يصير بها العالم مترابطا اقتصاديا، وسياسيا، وقانونيا، وثقافيا.

Guild socialism: اشتراكية نقابات المنتجين: طبعة من الاشتراكية الشعبوية ركَّزتْ على "نقابات" مجموعات المنتجين؛ مذهب معادٍ للدولة له نظائر وثيقة مع التفكير النقابىّ السينديكالىّ.

Hegemony: هيمنة: مفهوم طوَّره الماركسىّ الإيطالىّ **أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci**. يمثل صورة مرهفة للسيطرة الثقافية. حيث يُعاد تعريف السلطة إلى حد بعيد بلغة السيطرة الفكرية. ويجرى تطويع وقمع الجماهير عن طريق الأفكار التى يجرى تبنِّيها، فى نهاية المطاف فى أفكار الإدراك العام.

Herrenvolk: العِرْق/القوْم السيِّد: فكرة العِرْق السيِّد.

Human nature: طبيعة بشرية: تشير إلى جوانب موروثة أو مشتركة بعينها لكل البشر، وتوضِّح ما هو ممكن أو ملائم أنْ يحققه الإنسان، ولها دلالات قوية فيما يتعلق بالطريقة التى يمكن بها تنظيم العالم الاجتماعىّ أو السياسىّ.

Individualism: فردية: اعتقاد أنطولوچىّ وأخلاقىّ ينظر إلى الشخص البشرىّ الفرد على أنه فريد وعلى أن له الأولوية. ويُنظر إلى الفرد على أنه أكثر حقيقية وقيمة من أىّ كيانات جماعية وبالتالى على أنه معيار الحقيقة، والحرية، والأخلاق.

Individualist anarchy: لادولتية فردية: نوع من اللادولتية يشدد على السيادة والاستقلال المطلقيْن للفرد البشرىّ ضد كل أشكال السلطة السياسية والأخلاقية الخارجية.

Industrialism: صناعوية: تشير عند الكتاب الإيكولوچيِّين إلى التزام بالإيمان بأن حاجات الإنسان لا يمكن تلبيتها إلا عن طريق عملية توسُّعٍ دائم لعمليات الإنتاج والاستهلاك

Inerrancy: عصمة/معصومية: تشير إلى التحرر من كل خطأ.

Integral nationalism: قومية تمامية: عقيدة ترتبط ارتباطا وثيقا بالفاشية الأوروبية، والاشتراكية القومية، والحق السلطوىّ. شددتْ على الخصائص الفريدة، العِرْقية أحيانا، لأمة محددة والحاجة إلى المحافظة على والدفاع عن ذلك الطابع الفريد ضد أىّ هجرة أو ذوبان لنقاء الأمة. وقد ارتبطتْ فى كثير من الأحيان، فى القرن العشرين، بفهم للقومية يتصف بالعدوانية، ورُهاب الأجانب، واللاعقلانية.

Intrinsic value: قيمة جوهرية: تشير إلى القيمة الداخلية لشيء بصورة مستقلّة عن طريقة تقييمها، أو عدم تقييمها، من جانب الممثلين البشر.

Jacobinism: يعقوبية: مستمدَّة من النادى اليعقوبىّ **Jacobin**، الذى أنشئ أثناء الثورة الفرنسية. وكانت اليعقوبية **Jacobinism** تدلّ على وجهات نظر الزعماء الأساسيِّين للحركة والحكومة الثوريتيْن التى سيطرت على فرنسا من **1793** وافتتحتْ عهد الإرهاب.

Kyoto protocol: بروتوكول كيوتو: اتفاقية عالمية ترمى إلى خفض الانبعاثات الدولية من مسبِّبات الاحتباس الحرارىّ.

Laissez-faire: حرية التجارة: تعبير فرنسىّ يعنى "دعه يعمل" [تَرْكُهُ وشأنه" **Leaving alone**]؛ يُستعمل فى الغالب فيما يتعلق بالاقتصاد السياسىّ حيث تترك حكومةٌ السوقَ الحرة تزدهر دون أىّ تنظيم حكومىّ.

Lebensphilosophie: فلسفة حيوية: تعبير ألمانىّ يقابل **vitalist philosophy** (فلسفة حيوية)، أكدتْ أن الحياة لا يمكن تفسيرها ببساطة بمبادئ علمية مادية أو طبيعية؛ بل يحتاج تفسيرها إلى شيء غير-مادىّ، قوة غير-طبيعية. وترتبط الحيوية بجوانبَ للحركة الرومانتيكية الألمانية وفلاسفة لاحقين مثل **هانس دريش Hans Driesch** وإنرى **برجسون Henri Bergson**.

Liberal conservatism: محافظة ليبرالية: تؤمن بالسوق الحرة ويجب أنْ تأخذ مطالبها الاقتصادية الأولوية على الضرورات السياسية. وتميل بالتالى إلى معارضة محافظة "أمة واحدة" أبوية. وتوجد تماثلات قوية بين الليبرالية الكلاسيكية والمحافظة الليبرالية: أعنى، التزاما بالفردية، وإيمانا بالحرية السلبية، وسوقا حرة ضئيلة التنظيم الحكومىّ فقط، وحدًّا أدنى من دولة القانون. والواقع أن محافظين كثيرين فى ثمانينيات القرن العشرين أعادوا الروح إلى الليبراليِّين الكلاسيكيِّين فى كل شيء باستثناء التسمية. غير أن المحافظة الليبرالية كانت لها فى كثير من الأحيان أجندة اجتماعية أقوى من الليبراليِّين الكلاسيكيِّين، أعنى أنهم اعتقدوا أنه كانت هناك قطاعات بعينها من الحياة الاجتماعية لا يجب أنْ تكون خاضعة لقوى

السوق، وربما (فى حالة الأسرة، والنشاط الجنسىّ، والصحة، والتعليم)، كان يجب تنظيم هذه القطاعات حكوميا دائما أو كحد أدنى حمايتها من جانب الدولة.

Liberal feminism: نسوية ليبرالية: تحدد هوية الدولة الليبرالية (الكلاسيكية أو الاجتماعية) والنظام القانونى كوسيلة لتحقيق الأهداف النسوية. ويتمثل الاختلاف الرئيسىّ عن ليبرالية التيار السائد فى اعتبارها أن من الضرورى جعل مفاهيم المساواة، والعدالة، والحقوق، والحرية حساسة كليا للنوع (الأنثى أو الذكر) وبالتالى توسيعها لتُدْمِج النساء بالكامل. ويمكن تحقيق هذا عن طريق عمليات قانونية ودستورية راسخة.

Liberal nationalism: قومية ليبرالية: عنصر مهمّ من عناصر الأيديولوچيا القومية وهى تؤكد أنه يمكن النظر إلى القِيَم الليبرالية على أنها مجسَّدة فى بنية قومية. وبالتالى يجب أنْ تكون لكل قومية دولتها المقرِّرة لمصيرها، غير أنها يجب أنْ تكون دولة تُجسِّد الحكم الدستورىّ، وديمقراطية، وحقوق، وحريات الفرد. وبالتالى فإن كون الشخص قوميا يمكن أنْ يكون أيضا إبداء كل ما يمكن توقعه من ليبرالىّ.

Libertarianism: تحرُّرِية: خليط من المذاهب يجسد عناصر من كلٍّ من غياب أىّ حكومة والليبرالية ويدافع إلى حد كبير عن الأهمية العليا للفردية، والحرية والحقوق الفردية، و الحد الأدنى تماما من الحكومة .

Literalism: حَرْفِية: تفسير الأقوال بمعنى بسيط أو حَرْفِىّ.

Logocentrism: مركزية الكلمة: ترتبط إلى حد كبير بالإنتاج بعد-الحداثىّ لـ **چاك ديريدا Jacques Derrida**؛ وهى تؤكد على أن الفكر الغربىّ كان مركَّزا بصورة خاطئة على مجموعة من الحقائق الأساسية العامة الثابتة تقع خارج، أو على سطح، النصوص والحاجات التى ينبغى اكتشافها عبر شكل ما من الميتافيزيقا.

غير أنه، فى نظر **ديريدا**، يبقى المعنى فى العلامات اللغوية ولا يصل مطلقا إلى أىّ موضوع خارجىّ.

Market socialism: اشتراكية السوق: عقيدة أيديولوچية تطورتْ فى ثمانينيات القرن العشرين، مع أن البعض يرون أن أصلها يمتد عائدا حتى إلى **ماركس**. وهى تقرر أن الأسواق الحرة يمكن فصلها عن الرأسمالية ثم استخدامها للمواصلة والتعزيز (ضمن مبادئ موجِّهة للتخطيط الإرشادىّ) لغايات اشتراكية، مثل المساواة، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والرفاهية.

Marxist feminism: نسوية ماركسية: تنويعة من النسوية أكدتْ أن الاضطهاد البطريركىّ والاستغلال الذكورىّ للنساء راسخا الجذور إلى حد كبير فى النظام الاقتصادىّ لرأسمالية السوق الحرة. وستؤدِّى نهاية الرأسمالية إلى نهاية البطريركية وبالتالى إلى انتهاء اضطهاد النساء.

Materialism: مادية: عقيدة فلسفية تطابق بين الواقع والمادة وبذلك تميل إلى إنكار الدور اللا–مادىّ للعقل، والفاعلية البشرية، وأىّ عوامل دينية.

Mercantilism: ميركانتيلية: مفهوم للاقتصاد السياسىّ يتعلق بصفة رئيسية بدعم الصناعة والإنتاج المحليّيْن بالتعريفات، والإعانات، وتنظيم الإنتاج. تطورتْ فى البداية فى أوج ازدهار الدول السلالية المركزية (اُنظرْ **Economic nationalism**).

Metaphisics: ميتافيزيقا: حَرْفِيًّا ما يأتى قبل الفيزياء أو الطبيعة. كان يُنظر إليها كلاسيكيًّا على أنها العلم الأول أو الفلسفة الأولى؛ ويُنظر إليها بوجه عام على أنها تهتمّ بالمفاهيم والافتراضات الأكثر أساسية التى نكوِّنها عن العالم: الوجود، أو الواقع، أو الجوهر، أو السبب.

Modernization: تحديث: يتساوى فى كثير من الأحيان مع التقدم الاجتماعىّ، والسياسىّ، والاقتصادىّ لمجتمعات صناعية، ومع نمو اقتصادات

السوق والديمقراطية الليبرالية؛ ويدلّ أيضا على تجزئة متصاعدة للحياة الاجتماعية، وتكثيف لتقسيم العمل، وتنمية وحدات إنتاج أكثر تخصُّصا. ويصير المجال العام أكثر ذرائعية وعقلانية والعالم الخاص أكثر تعبيرا وانفعالية.

Moral agency: **قدرة أخلاقية:** قدرة كائن على العمل بمسئولية واستقلال ويمكن أنْ نعزو إليها اللوم أو المدح.

Moral extensionism: **توسعية أخلاقية:** توسيع القيمة الأخلاقية إلى ما وراء أشخاص البشر نحو كائنات عضوية أخرى، خاصةً الحيوانات.

Multiculturalism: **تعددية ثقافية:** تعبير أيديولوجيّ فضفاض غير نوعيّ ظهر للمرة الأولى فى أستراليا، ونيوزيلندا، وكندا، خلال سبعينيات القرن العشرين، خاصةً مع تغييرات فى قوانين الهجرة. وحدث ظهورها النقدىّ فى الجدال السياسىّ الأوروپىّ العام فى تسعينيات القرن العشرين. وتظهر البادئة **"multi"** (تعدُّد) فى العادة فى سياق الجماعات، وليس الأفراد. وتنظر التعددية الثقافية إلى المجتمع على أنه يتألف من جماعات، تشكلتْ كل جماعة منها بثقافتها الخاصة. وتشير الثقافة بصورة فضفاضة إلى معتقدات الجماعة، ورموزها، وقيَمها. وتوجد أشكال مختلفة من التعددية الثقافية، غير أنها تعنى بصورة تقريبية أنه يجب منح الاحترام الأساسىّ لكل الثقافات المختلفة التى تشكل المجتمع، وفى بعض الحالات حقوقا، وحريات، وحتى قوانين خاصة.

Mutualist anarchy: **لادولتية تبادلية:** وتُسمَّى أحيانا **guaranteeism** **(تكافلية):** شكل من أشكال اللادولتية تقوم على فكرة أن التنظيم الاقتصادىّ سوف يحلّ فى نهاية المطاف محل التنظيم السياسىّ. ودون أىّ هيكل حكومىّ، سيرتبط الأفراد ببعضهم البعض عن طريق العقود الاقتصادية، التى يدعمها ويضمنها البنك الائتمانىّ المشترك. وسوف يظل الأفراد يملكون ملكياتهم الخاصة، غير أنه لن يكون من الممكن أبدا استعمالها من أجل السلطة أو استغلال الآخرين

National socialism: اشتراكية قومية: أيديولوجيامُفَكَّكة داخليا إلى حد ما، ترتبط بصورة رئيسية بمعتقدات الاشتراكيِّين القوميِّين أو الحزب النازىّ فى ألمانيا فى ثلاثينيات القرن العشرين. وقد جسدتْ مجموعة من المعتقدات، لبعضها انتماءات إلى أفكار مستمدة من القومية، والمحافظة، والاشتراكية. وتبرز ثيمات خاصة: أولا، الإيمان بالدولة الكلية التى تسيطر على كل مجال الحياة؛ ثانيا، إحساس قوىّ بصورة ساحقة بأهمية الجماعة القومية، باعتبارها تأتى قبل حقوق وحريات الفرد؛ ثالثا، إحساس بأنه ينبغى تمييز الجماعة القومية من خلال معايير عرقية بيولوجيًّا؛ رابعا، واجب إلزامىّ بصوْن النقاء العرقىّ، مهما كان الثمن، من التسلل أو الإفساد؛ وأخيرا، احتقار للسياسات البرلمانية الليبراليةالديمقراطية، وكذلك للماركسية.

Natural rights: حقوق طبيعية: دعاوى أو حريات تُعْزَى إلى الفاعلين البشر، يُنظر إليها على أنها جوهرية وطبيعية بطريقة ما. ولهذا فإنه لا يُنظر إليها على أنها نتيجة لبراعة أو ابتكار البشر؛ إنها، بالأحرى، وقائع معيارية سحيقة القدم ينبغى على البشر والدول الاعتراف بها.

Neo-liberalism: نيو-ليبرالية: طبعة جرى إحياؤها من الليبرالية الكلاسيكية، تُسمَّى أحيانا الليبرالية الاقتصادية أو النيو-كلاسيكية. ولها إنتماءات فكرية وثيقة إلى التحررية. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين وإلى الآن، تغلغلتْ هذه الأيديولوچيا فى قدر هائل من المجادلات السياسية، على نطاق عالمىّ. ويبدو، على سبيل المثال، أنها تمثل الأيديولوچيا السائدة لصندوق النقد الدولىّ والبنك الدولىّ. وهى تشتمل على عدد من الخلافات المذهبية، غير أن العقيدة الأساسية تتمثل فى تمييز نظام رأسماليّة السوق الحرة غير المنظمة حكوميًّا باعتباره الأساس الحاسم لكل تخصيص فعال للموارد. وهى فردية للغاية، وحذرة بصفة جوهرية إزاء كل دولة جماعية أو نشاط نقابىّ عمالىّ، وتضيق بعمق بكل أشكال سياسة الرفاهية التى ترتكز على الدولة.

New Right: اليمين الجديد: اسم جمع غير دقيق ومثير للجدل فى آن معا؛ يُستعمل على نطاق واسع للدلالة على مجموعة مترابطة من المنظورات الأيديولوچية التى سيطرتْ على اليمين المحافظ، فى البداية، فى ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن العشرين، فى عدد من الدول المتقدمة. وبدمجه لدائرة واسعة من المكونات الأيديولوچية، وغير المتناسبة فى كثير من الأحيان، بما فى ذلك، على سبيل المثال، اللادولتيِّين الرأسماليِّين والتراثيِّين الجُدُد. وكانت النيو-ليبرالية أشهر مكوِّن من مكونات اليمين الجديد.

Nihilism: عدمية: مشتقة من اللفظة اللاتينية **nihil** التى تعنى لا شيء؛ وفى التعابير الأيديولوچية يجرى فى كثير من الأحيان ربطها بشكل من الاعتقاد اللّادولتىّ رفض كل أشكال الحياة الاجتماعية واستخدام الإرهاب وأقصى العنف كتكتيك أساسىّ .

Normative: معيارىّ: متعلق بمقاييس ومعايير الصواب الأخلاقىّ أو بما هو صواب.

Objectivity: موضوعية: تعبير معقد يدلّ (بصورة عريضة جدا) على أن حُكْما أو واقعا صحيحا يجب أن يكون مستقلا عن التقييم الشخصىّ أو الذاتىّ.

Ontology: أُنْطُولوچيا، علم الوجود: بُعْد الميتافيزيقا المتعلق بدراسة الوجود أو الكينونة .

Pantheism: وحدة الوجود: فكرة أن البشر والطبيعة تجليات لـ (أو مشمولة داخل) مفهوم الله أو شكل ما من مبدأ روحىّ. وفى كثير من الأحيان يُنظر إلى فلسفة **إسپينوزا** **Spinoza** على أنها مثال كلاسيكىّ لوحدة الوجود.

Paradigm: إطار معرفىّ: طريقة مسيطرة شاملة لإدراك العالم تحدد طريقة تفسيرنا وتحليلنا للواقع.

Paternalism: أبوية: فكرة أن شخصا أو حكومة يتحمل المسئولية عن آخرين (مثلا، المواطنين) ويحمى مصلحتهم بطريقة أبوية؛ وهى لا تفسح بالتالى مجالا للاستقلال الذاتىّ أو للنشاط المستقل.

Paternalistic conservatism: محافظة أبوية: فى الأصل مفهوم للمحافظة فى القرن العشرين، ويجرى ربطها فى كثير من الأحيان بمفهوم "الأمة الواحدة" عند **بنچامين دزرائيلى Benjamin Disraeli**. وقد نظرتْ إلى القيادة السياسية وأعمال الدولة (فى مجالات مثل الصحة، أو التعليم، أو التوظيف، أو الضمان الاجتماعىّ) بطريقة أكثر إيجابية وتفاؤلا بكثير، باعتبار أنها تجسد واجبات الخير العميقة الجذور (للمجموعات القيادية) من أجل تأمين الإنصاف، والعدل، والفرصة لكل المواطنين. ولهذا كان تشديدها الرئيسىّ على توفير سلطة وقيادة حازمتين، من أجل الخير المشترك للأمة بكاملها. ورغم أنها پراجماتية، إلى حد ما، ظلت السياسة والأمة الموحَّدة تتمتعان بالأولوية على العوامل الاقتصادية .

Patriarchy: پطريركية: نظام سياسىّ يقوم بصورة صريحة أو ضمنية بمحاباة الرجال أو نوع الذكور.

Philosophes: الفلاسفة: تدلّ على مجموعة من الفلاسفة أثناء التنوير الفرنسىّ.

Pluralism: تعددية: هى، بالمعنى الأخلاقىّ أو السياسىّ الأعمّ، الإقرار بالاختلاف والتنوع داخل المجتمعات. ويمكن أنْ يكون هذا التنوع فيما يتعلق بالمعرفة، والأخلاق، والثقافة، والإثنيات، والدين، وغير ذلك. وهى تدل عادة فى التعابير السياسية على مجتمع يُدْمِج مجموعات، أو ثقافات، أو حتى آراء وأنماط حياة مختلفة .

Pluralist socialism: اشتراكية تعددية: تتمثل القضية الأساسية للاشتراكية التعددية فى أن الدولة المركزية ذات السيادة ليست الوسيلة لإدخال أو مواصلة الاشتراكية الحقيقية. ذلك أن الاشتراكية يمكن أنْ تحدث وتتعزز عبر الجمعيات الذاتية التنظيم للشعب العامل، الذى سيستولى على ويدير كل المؤسسات (التى كانت تديرها الدولة سابقا) والمعنية بالصحة، والتوظيف، والرفاهية، والتأمين، والتعليم، وغير ذلك. والمساواة لا يمكن تحقيقها من خلال الدولة؛ فهى تنبع بالأحرى من جمعيات العمال لتقرير المصير والتنظيم الذاتىّ. ولهذه الأيديولوچيا إنتماءات فكرية وثيقة مع النقابية الثورية (السينديكالية)، واللادولتية النقابية، واللادولتية الشيوعية، و، فى بعض النقاط، الإيكولوچيا.

Postmodern feminism: نسوية ما بعد حداثية: مستمدة من التأثير النظرىّ الأعمّ لما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، حيث يمثل **ديريدا** و **فوكوFoucault** المؤثريْن النظرييْن الأساسييْن. وهى مكوِّن مهمّ، وإنْ كان مراوغا، من مكوِّنات النسوية، نشأتْ فى ثمانينيات القرن العشرين وما تزال تتغلغل بنشاط فى قطاعات من الحركة فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. والتركيز الأساسىّ على اللغة والطريقة التى تُشَكِّل بها حقائق سياسية. وبالتالى يُنظر إلى الاضطهاد، والبطريركية، وتفسير النوع، على أنها راسخة الجذور فى اللغة. والمهمة الأساسية للنسوىّ هى إذن تفكيك لغة (ونصوص) المجتمع المعاصر فى سبيل كشف الثيمات البطريركية والاضطهادية التى تشكل أساسها

Postmodernism: ما بعد الحداثة: رد فعل نقدىّ على كل من البنيوية والحداثة، وهى تحاول أنْ تقوِّض وأنْ تُلغى نقديا الافتراضات الإپيستيمولوچية الرئيسية لهاتين الحركتين الأخيرتين. وقد نشأتْ فى البداية فى أوائل سبعينيات القرن العشرين وآتت ثمارها عند كتاب مثل **ديريدا** (مع التفكيك) و**فوكو** (مع الچينيولوچيا).

Poststructuralism: ما بعد البنيوية: اسم عام يشمل مجموعة من ردود الفعل النقدية على البنيوية فى الفلسفة القارِّية (الأوروبية)، وتتداخل هذه النظرية مع ما بعد الحداثة. ويُنظر إلى اللغة على أنها حاسمة للواقع، وحتى للذات الإنسانية. ومع هذا فإنه لا يوجد شيء خارج سياق اللغة.

Radical feminism: نسوية راديكالية: مدرسة من مدارس النسوية تتضاءل منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين. ويشمل تعبير **radical** (راديكالىّ) عددا من المواقف المختلفة للغاية؛ غير أن طابعها المميز كان يتمثل فى البداية فى عدائها اللاذع للماركسية واليسار الجديد وكذلك التشديد الأيديولوجىّ على العوامل البيولوجية والسيكولوجية التى تشكل أساس البطريركية واضطهاد النساء. وكانت مقترحاتها تميل إلى أنْ تكون متنوعة تماما، حيث امتدَّتْ من الخنوثة، مرور بتفوُّق الأنثى، إلى الليسبية **lesbianism** السياسية .

Rationalism: عقلانية: نظرية تزعم أنها تقوم على مبادئ عقلية.

Rechtstaat: دولة/سيادة القانون: دولة يحكمها القانون أو سيادة القانون: وبكلمات أخرى دولة دستورية.

Reformation: حركة الإصلاح الدينىّ (البروتستانتية): مجموعة من الحركات فى القرن السادس عشر قامت، باختصار، بالانتقاد والاحتجاج **protest** (ومن هنا **protestant** [بروتستانتىّ])، وأخيرا انفصلتْ عن الكنيسة الكاثوليكية الرسمية على أُسُس مذهبية صريحة. وقد قاد الانشقاق بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية إلى تغيرات سياسية، وفلسفية، وثقافية، هائلة عبر أوروبا.

Reformism: إصلاحية: إيمان بالتغيير البطيء، والتدريجىّ، والمعتدل. شيئا فشيئا .

Reformist state socialism: اشتراكية الدولة الإصلاحية: يُنظر إليها أحيانا على أنها اشتراكية ديمقراطية، أو اشتراكية تحريفية، أو حتى ديمقراطية اجتماعية. وهى متحالفة أيضا تحالفا وثيقا للغاية مع التراث الليبرالىّ الاجتماعىّ. والتعبير مستخدم ليشمل مجموعة من المذاهب المتمايزة هامشيا. وقامت بصفة أساسية بمطابقة إنجاز أهداف اشتراكية، مثل مزيد من المساواة، والعدالة الاجتماعية، والتنظيم الفعال للسوق، والحقوق الاجتماعية للمواطنة، مع أعمال حزب اجتماعىّ إصلاحىّ (وليس ثورىّ). ومن شأن هذا الحزب أنْ يحصل على السلطة عبر الديمقراطية التمثيلية، ثم أنْ يستخدم عملية القانون القائمة لتحقيق الأهداف الاشتراكية. وإلى حد كبير، شكَّل هذا التصوُّر للاشتراكية، فى دول مثل بريطانيا والسويد، ما صار يُعرف بإجماع ما بعد ١٩٤٥. وقد سيطرتْ على المناقشة الأيديولوجية والسياسية حتى سبعينيات القرن العشرين، عندما تحدَّاها بنجاح ما يشار إليه الآن على أنه إجماع أيديولوجىّ نيو-ليبرالىّ.

Relativism: نسبية: تعبير فلسفىّ تطور فى القرن التاسع عشر، وهو يشمل مجموعة واسعة من النظريات. ويميل بصورة عريضة إلى إنكار مفاهيم الحقيقة العامة أو الواقع ويعتقد بالعكس، على سبيل المثال، أن الحقيقة نسبية إزاء ظروف معينة، وشروط تاريخية، وسياقات سوسيولوچية أو لغوية.

Religion: دين، ديانة: اللفظة مشتقة من الكلمة اللاتينية **religare**، التى تعنى"يربط بسرعة"، أو "يربط"، أو، توسيعا، "يتعهد بالتزام". وهو يعنى بالمعنى الأكثر عمومية أنه يجب النظر إلى العالم المرئىّ على أنه جزء من شيء ما أكثر دلالة – شكل ما من عالم روحىّ لا يُرَى يضيف معنًى وغاية للعالم المرئىّ. وهدف الدين هو بطريقة ما عقد صلة بين العالمين المرئىّ وغير المرئىّ. كما تحتوى الأديان على مجموعات عقيدة (ونصوص) تهدف إلى تصنيف القواعد والواجبات الإلزامية المتصلة بهذا البُعْد الروحىّ. كما تؤدى العقائد الأساسية فى

كثير من الأحيان إلى نشأة مجموعات من المبادئ الأخلاقية والسياسية فى الواقع. وللأديان فى كثير من الأحيان بُعْد اجتماعىّ: أىْ أن لها جوانب مؤسسية وتنظيمية.

Revisionism: تحريفية، مراجعة: بالمعنى الدقيق تشير إلى محاولة مراجعة موقف مقبول من قَبْل. وهى تميل فى التعابير الأيديولوچية إلى أنْ تشير إلى اشتراكيِّين، مثل **إدوارد بيرنشتاين Eduard Bernstein**، حاولوا مراجعة الماركسية الأرثوذكسية.

Romantic conservatism: محافظة رومانتيكية: نوع من التفكير المحافظ، وكانت تُجَسِّد نوستالچيا عميقة إلى ماضٍ شبه إقطاعىّ أكثر ريفية؛ وفى كثير من الأحيان جنبا إلى جنب مع رؤية يوتوپية جيدة الإعداد للغاية تتعلق بمجتمع ريفىّ مُستعاد، يكون أبسط، مُجَسِّدًا هيراركية طبيعية للسلطة، وفى كثير من الأحيان دينية، ومُشبعًا بِمشاعرٍ مشاعيّة وتراثيّة. وكانت معتقداتهم تميل إلى أنْ تكون معادية للصناعة ومرتابة إزاء الاقتصاد السياسىّ الليبرالىّ. وعلى خلاف التراثيِّين كانوا يميلون إلى أنْ يكون لهم تصوُّر أكثر إيجابية عن العقل البشرىّ، رغم أنه كان مفهوما بمعنًى أكثر تأملية.

Romanticism: رومانتيكية: حركة فكرية واسعة النطاق فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى الفلسفة، والفنون البصرية، والأدب، والموسيقى، والشعر، والسياسة. ومن النواحى الأكثر عمومية، كانت مفعمة بالشك نحو المُثل العليا لعقلانية التنوير؛ وكانت تشدد بقوة على الجوانب التعبيرية، والحدسية، والخيالية، والعاطفية، وفى كثير من الأحيان اللاعقلانية للبشرية. وكان يجرى ربطها فى العادة بفهم بعينه بالإبداع البشرىّ. وفى السياسة كان لها مظهر رجعىّ ومحافظ ينظر إلى الوراء بحنين نحو المجتمع الإقطاعىّ والقروسطىّ، مشدِّدًا على فكرة مجتمع عضوىّ أو طبيعىّ يرتكز على التراث، ويقوم على التقاليد القديمة. كما كانت لها صلات بالتعبيرات المبكرة للقومية. ومن ناحية أخرى، كانت هناك

خيوط أخرى من الرومانتيكية السياسية أكثر راديكالية، حيث كانت تعارض تدمير الفرد من جانب الدول والأمم. وفى هذا السياق كان هناك أيضا مظهر مفرط الفردية للرومانتيكية.

Secularization: عَلْمَنَة: تُفْهَم العَلْمَنَة بوجه عام على أنها تُشِير إلى تراجُع المعايير الدينية فى تفسير الوجود البشرىّ. وهى لا تعنى، مع هذا، بالضرورة رفْض الدين.

Self-determination: تقرير المصير: هذا المفهوم حديث العهد جدا، حيث يرجع إلى أوائل القرن العشرين. وقد تجسد فى وقت لاحق فى توثيق حقوق الإنسان. ويدل سياسيا على أن لدولة أمة (أو شعب) حق فى الاستقلال والمحافظة على قانونها الخاص، وسلامتها السياسية، ولغتها، وثقافتها؛ وعلى أن لها حق فى صُنْع سياستها الخاصة دون تدخل خارجىّ؛ وللشعوب حق فى النضال فى سبيل مثل هذه الدولة؛ وعلى الدول الأخرى واجب عدم التدخل فى هذه العملية.

Sentientism: الإحساسية: تقوم على القيمة الأخلاقية للقدرة على المعاناة(*)

Social Darwinism: داروينية اجتماعية: مذهب سياسىّ وفلسفىّ يربط المذهب التطورىّ للانتخاب الطبيعىّ (وفكرة البقاء للأصلح فى الطبيعة) بالحياة الاجتماعية والسياسية للأمم.

Social ecology: إيكولوچيا اجتماعية: نظرية طوَّرها فى أواخر القرن العشرين **موراىبوكتشين**. وهى من الناحية الأساسية شكل حديث قوىّ من اللادولتية-الإيكولوچية، تقوم على اللادولتية الشيوعية عند **بيتر كروبوتكين Peter Kropotkin**. لها بعض التداخلات مع الإيكولوچيا العميقة.

(*) فلسفة الحقوق الأخلاقية لكل الكائنات ذات الإحساس من بشر وحيوان – المترجم.

Social liberalism: ليبرالية اجتماعية: مفهوم ذو توجُّه أكثر مجتمعية للِّيبرالية، وقد نشأتْ الليبرالية الاجتماعية منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر؛ وكانت ملتزمة بفهمٍ أكثر اجتماعية للفرد؛ ورؤيةٍ أكثر فاعلية وتدخلية لنشاط الدولة؛ ومفهومٍ مختلط للاقتصاد (يجسد كلا من الأسواق الحرة والعمل التنظيمىّ)؛ وتصوُّرٍ أكثر إيجابية للحرية البشرية فى ارتباطها بمفاهيم المواطنة والخير المشترك.

Sociology of knowledge: سوسيولوچيا (علم اجتماع) المعرفة: تحليل أكاديمىّ للعلاقة بين الفكر والسياق السوسيولوچىّ الذى ينشأ فيه. بدأت فى الأصل إلى حد كبير مع كتابات **كارلمانهايمKarl Manheim** فى عشرينيات القرن العشرين.

State: دولة: رابطة بشريّة قادرة على تقرير مصيرها لسكان مواطنين، تتميز بأرض خاصة جغرافيًّا، تتمتع عليها بولاية سيادية، واحتكار للسلطة والإكراه (منظَّم بقواعد).

Steady-State Economy: اقتصاد الدولة المستقرة: اقتصاد يكون فيه السكان فى حالة استقرار بمعنًى مالتوسىّ؛ وتكون فيه الثروة موزعة بمزيد من التساوى؛ ويوجد فيه استخدام واسع النطاق لمصادر الطاقة وإعادة التدوير. ويكون هناك بالتالى نضوب أبطأ كثيرا للموارد الطبيعية المحدودة. ويكون أىّ نمو مُخَطَّط بعناية ومرتبطا بتكنولوچيات أقل ضررا.

Structuralism: بنيوية: الفكرة الأساسية للبنيوية (التى نشأتْ فى مجالات مثل اللغويات، والأنثروپولوچيا، والفلسفة) هى أن الأبنية الأساسية الخفية (فى اللغة، والمجتمع، والمعرفة) يجب اكتشافها فى سبيل كشف معانيها الحقيقية. وليس سطح أقوال الأفراد أنفسهم ما يكشف، بل بالأحرى ما يشكل بنيويا أساس تلك الأقوال.

Subjectivity: ذاتية: تدل فى مصطلحات الأنطولوچيا أو الإيپيستيمولوچيا على أن الواقع معتمد على العقل الفردىّ الواعى. وتدل فى علم الأخلاق عادةً على أن القِيَم معتمدة على تقييم الفرد.

Substitutionary atonement: الفداء: مذهب مسيحىّ يؤكد أن يسوع المسيح ضحَّى بحياته عن قصد ومات للتكفير عن خطايا البشرية. ويتمّ تصوير هذا العمل على أنه فِعْلُ حُبٍّ، أىْ، على أنه مات كبديل للبشر من أجل تأمين خلاصهم.

Sustainable development: تنمية مستدامة: زيادة حقيقية فى رفاهية الإنسان يمكن الاحتفاظ بها دون التأثير بصورة جذرية على البيئة أو دون تعريض قدرة أجيال المستقبل على تأمين حاجاتها الأساسية للخطر.

Syndicalism: سينديكالية، نقابية ثورية: تدل على شكلٍ من النقابية العمالية المعادية للرأسمالية والثورية نشأت فى بواكير القرن العشرين. كانت معادية للدولة، وملتزمة بفكرة الإضراب العام كوسيلة للعمل المباشر والإطاحة الثورية بالدولة البرچوازية، ونظرتْ إلى نقابات العمال على أنها القاعدة التنظيمية لمجتمع مستقبل (اُنظرْ **Anarcho-syndicalism**).

Teleology: غائية: نظرية تصف أو تفسر أفعالا، أو مؤسسات، أو أحداثا من حيث الغايات التى تجسدها.

Theory: نظرية: مجموعة فرضيات تقدم معا تفسيرا لموضوع محدَّد.

Totalitarianism: شمولية: تعبير مستعمل فى العلم السياسىّ يدل على نمط بعينه من المجتمع (على سبيل المثال، روسيا السوڤييتية أو ألمانيا النازية) حيث تقوم الدولة، التى يحكمها حزب واحد، بتنظيم كل جانب من جوانب الحياة العامة والخاصة للشعب.

Traditionalism: تراثية: اعتقاد أن الأعراف، والعادات، والتحيزات، والممارسات الراسخة لها قيمة فى حد ذاتها باعتبارها مرشدة إلى السلوك الأخلاقىّ والسياسىّ.

Traditionalist conservatism: محافظة تراثية: أهمّ مكوِّن للمحافظة؛ وقد شددتْ بصورة كبيرة على دور التقاليد، والأعراف، والمؤسسات، والمواثيق الشعبية المجرَّبة والمختبرة كأساس لأىّ سياسات، أو أخلاق، أو أبنية قانونية مهمة. وهى حذرة بعمق إزاء كل الأيديولوچات القائمة على تصورات التنوير عن حرية وعقل الإنسان. ويُنظر إلى البشر، فى كل أنشطتهم، على أنهم كائنات تحيُّزٍ وعادة يفضلون التغيير العضوىّ البطيء ويرفعون من شأن الممارسات القائمة العريقة للحكم السلطوىّ، وليس السياسة القائمة على العقل، أو الحداثة، أو التقدم.

Traditionalist conservative nationalism: قومية محافظة تراثية: تشدد على الاستمرارية السحيقة القدم والمصير الفريد لجماعة قومية عضوية، كما يجرى التعبير عنها عبر حياتها التقليدية، والمؤسسية، والقانونية، والدينية، والاجتماعية.

Umma: أُمَّة: جماعة المسلمين العالمية الواسعة.

Utopia: يوتوپيا: تعنى حرفيا "لا-مكان": رؤية مُعَدَّة عن مجتمع ممكن وأكثر كمالا.

Utopian socialism: اشتراكية يوتوپية: إحدى أقدم صور الاشتراكية تحاول أنْ تصف رؤية مُعَدَّة بتفاصيل دقيقة (تشمل الأكل، والملبس، والجنس، والترفيه، والعمل، وهكذا إلخ.) لتنظيم الحياة الاجتماعية، التى تتوافق بأقصى دقة مع الطبيعة الحقيقية للبشرية. ويمكن أنْ يقدم مثل هذا المجتمع الشروط اللازمة لأقصى السعادة والفضيلة للإنسان. وقد عارض الاشتراكيون اليوتوپيون بهذه الرؤية المُعَدَّة ما تصوروا أنه الشقاء البشرىّ العميق لهذا العالم الفاسد لرأسمالية السوق الليبرالية والدول القومية.

Vitalism: حيوية، المذهب الحيوىّ: فلسفة تهتمّ بفكرة أن الحياة لا يمكن تفسيرها بالمبادئ العلمية المادية أو الطبيعية؛ وهى تشترط شيئا غير مادىّ؛ قوة حية غير طبيعية ما لتفسيرها (أُنظرْ **Lebensphilosophie**)

Volk: فولك، قَوْم: تعبير ألمانىّ يدل على كل الشعب أو الأمة. وهو يعنى فى العادة، فى الكتابات القومية، أنه يوجد تطابق عميق فى التاريخ، والميثولوچيا، واللغة، والثقافة داخل شعب. ويمكن أن يدل على أن لشعب أهمية أخلاقية وتاريخية أكبر من الأفراد الذين يتألف منهم الكل. وفى نظر الكتاب الاشتراكيِّين القوميِّين فى ثلاثينيات القرن العشرين كان له مغزى عِرْقىّ خاص بما يعنى، على سبيل المثال، أن اليهود لم يكونوا جزءًا من الفولك/القَوْم **Volk** العِرْقىّ(*)

(*) ترجمنا الاسم Volk إلى "قَوْم" (وبالتالى النعت Völkisch بالإضافة إلى "قَوْم" مثلا: "فكر القَوْم") لأن الكلمة الألمانية Volk تعنى أيضا الأمة أو القوْم أو العِرْق ولا تعنى فقط الناس أو الشعب؛ وهذا لتفادى الالتباس مع هذه الأسماء ونُعُوتها، ولعلّ إحلال تعبير "أُمَمِيَّة"، النعت المشتقّ من "الأمة"، كما ينبغى أن يكون الاشتقاق، محل تعبير "القومية" ذات يوم أن يكون تفاديا لالتباس آخر (أُنظرْ الهامش الوارد تحت عنوان الفصل ٩: القومية) – المترجم.

ببليوجرافيا

Aarsleff, H. 1982 *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Acton, H. B. 1952–3 'Tradition and Some Other Forms of Order', *Proceedings of the Aristotelian Society*, LIII.

Acton, H. B. 1971 *The Morals of Markets: An Ethical Explanation*. London: Longman.

Acton, Lord 1907 *The History of Freedom and Other Essays*. London: Macmillan.

Adams, I. 1989 *The Logic of Political Belief: A Philosophical Analysis*. London and New York: Harvester Wheatsheaf.

Adorno, T. W. 1950 *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.

Aladjem, T. 1991 'The Philosopher's Prism: Foucault, Feminism, and Critique', *Political Theory*, 19, 2.

Allett, J. 1981 *The New Liberalism: The Political Economy of J. A. Hobson*. Toronto and London: University of Toronto Press.

Allison, L. 1984 *Right Principles: A Conservative Philosophy of Politics*. Oxford: Blackwell.

Alter, P. 1989 *Nationalism*. London and New York: Edward Arnold.

Althusser, L. 1969 *For Marx*. Harmondsworth: Penguin Books

Anderson, B. 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Anderson, T. L. and Leal, D. R. 2001 *Free Market Environmentalism*. London: Palgrave.

Apter, D. E. 1965 *The Politics of Modernization*. Chicago: University of Chicago Press.

Apter, D. E. and Joll, J., eds 1971 *Anarchism Today*. London: Macmillan.

Arblaster, A. 1984 *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford: Blackwell.

Arendt, H. 1951 *The Origins of Totalitarianism*. London: Allen & Unwin.

Aris, R. 1965 *History of Political Thought in Germany 1789–1815*. New York: Frank Cass.

Armstrong, K. 2004 *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. London: Harper Perennial.

Arshinov, P. 1974 *The History of the Makhnovist Movement 1918–21*. Chicago: Black and Red Detroit/Solidarity.

Ash, M. 1987 *New Renaissance: Essays in Search of Wholeness*. Bideford: Green Books.

Attfield, R. 1983 *The Ethics of Environmental Concern*. Oxford: Blackwell/New York: Columbia University Press.

Attfield, R. 1987 *A Theory of Value and Obligation*. London and New York: Croom Helm.

Attfield, R. 1990 'Deep Ecology and Intrinsic Value: A Reply to Andrew Dobson', *Cogito*. 4, 1.
Attfield, R. and Dell, K., eds 1989 *Values, Conflict and the Environment*. Oxford: Ian Ramsey Centre and Cardiff Centre for Applied Ethics.
Auerbach, M. M. 1959 *The Conservative Illusion*. New York: Columbia University Press.
Austern D. M. 1984 *The Political Theories of Edmund Burke and Joseph de Maistre as Representative of Conservative Libertarianism and Conservative Authoritarianism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Avrich, P. 1967 *The Russian Anarchists*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Avrich, P. 1970 'The Legacy of Bakunin', *The Russian Review*, 29.
Avrich, P. 1974 *Bakunin and Nechaev*. London: Freedom Press.
Avrich, P. 2006 *Anarchist Voices. An Oral History of Anarchism in America*. New York: AK Press.
Ayubi, N. 1991 *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London and New York: Routledge.
Bahro, R. 1984 *From Red to Green*. London: Verso and New Left Books.
Bahro, R. 1986 *Building the Green Movement*. London: GMP.
Bakunin, M. 1970 *God and the State*. New York: Dover.
Bakunin, M. 1990 *Statism and Anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ball, S. 1896 'The Moral Aspect of Socialism', *International Journal of Ethics*, VI.
Ball, T. 1988 *Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History*. Oxford: Blackwell.
Ball, T., Farr, J. and Hanson, R. L., eds, 1989 *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
Banks, O. 1981 *Faces of Feminism*. Oxford: Martin Robertson.
Barr, J., ed. 1971 *The Environment Handbook*. London: Ballantine and Friends of the Earth.
Barry, B. 1989 *Theories of Justice*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Barry, J. 1999 *Rethinking Green Politics*. London: Sage.
Barry, J. 2006 *Environment and Social Theory*. London: Routledge.
Barry, N. P. 1986 *Classical Liberalism and Libertarianism*. London: Macmillan.
Barry, N. P. 1987 *The New Right*. London: Croom Helm.
Bartelson, J. 2001 *The Critique of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bastow, S. and Martin, J. 2003 *Third Way Discourses: European Ideologies in the Twentieth Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Bastow, S., Martin, J. and Pels, D., eds 2002 'Third Way Ideologies', Special Issue, *Journal of Political Ideologies*, 7, 3.
Bauer, O. 2000 *The Question of Nationalities and Social Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Baumgardner, J. and Richards, A. 2000 *Manifesta*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
Baxter, B. 2004 *The Theory of Ecological Justice*. London: Routledge.
Beauvoir, S. de 1954 *The Second Sex*. London: Jonathan Cape.
Bebel, A. 1971 *Women under Socialism*. New York: Schocken.
Beck, H. 2008 *The Fateful Alliance: German Conservatives and Nazis in 1933*. London: Berghahn Books.
Beer, M. 1984 *A History of British Socialism*. Nottingham: Spokesman.
Beetham, D. 1983 *Marxists in the Face of Fascism*. Manchester: Manchester University Press.
Beiner R., ed. 1999 *Theorizing Nationalism*. New York: State University of New York Press.
Beitz, C., Alexander, L. and Scanlon, T., eds 1985 *International Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bell, D. 1965 *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950s*. New York: Free Press.
Bellah, R. 1991 *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional Society*. Berkeley: University of California Press.
Bellamy, R. 1987a *Modern Italian Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
Bellamy, R. 1987b 'Idealism and Liberalism in an Italian "New Liberal Theorist": Guido de Ruggiero's *History of European Liberalism*', *The Historical Journal*, 30, 1.
Bellamy, R. and Mason, A., eds 2003 *Political Concepts*. Manchester: Manchester University Press.
Benhabib, S., ed. 1996 *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.
Benhabib, S. 2002 *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton NJ: Princeton University Press.
Berki, R. N. 1975 *Socialism*. London: Dent.
Berkman, A. 1977 *The ABC of Anarchism*. London: Freedom Press.
Berlin, I. 1976 *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth Press.
Berlin, I. 1990 *The Crooked Timber of Humanity*. London: John Murray.
Bernstein, E. 1961 *Evolutionary Socialism*. New York: Schocken Books.
Bernstein, G. L. 1986 *Liberalism and Liberal Politics in Edwardian England*. London: Allen & Unwin.
Bevir, M. 2005 *New Labour: A Critique*. London: Routledge.
Biagini, E. F. and Reid, A. J. 1991 *Currents of Radicalism: Popular Radicalism, Organized Labour and Party Politics in Britain 1850–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
Biehl, J. and Staudenmaier, P. 1995 *Ecofascism: Lessons from the German Experience*. San Francisco: AK Press.
Binion, R. 1973 'Hitler's Concept of Lebensraum: The Psychological Basis', *History of Childhood Quarterly*, 1.
Birch, A. H. 1989 *Nationalism and National Integration*. London: Unwin Hyman.
Black C. E. 1967 *The Dynamics of Modernization*. New York: Harper & Row.
Blake, R. 1985 *The Conservative Party from Peel to Thatcher*. London: Fontana, Collins.
Blinkhorn, M. 2000 *Fascism and the Right in Europe*. London: Unwin Hyman.
Bluhdorn, I. 2008 *The Politics of Unsustainability: Eco-Politics in the Post-Ecological Era*. London: Routledge.
Bobbio, N. 1987 *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Boggs, C. 1995 *The Socialist Tradition: From Crisis to Decline*. London: Routledge.
Boling, P. 1991 'The Democratic Potential of Mothering', *Political Theory*, 19, 4.
Bookchin, M. 1982 *The Ecology of Freedom*. Palo Alto, CA: Cheshire Books.
Bookchin, M. 1986a *Post-Scarcity Anarchism*. Montreal and Buffalo, NY: Black Rose Press.
Bookchin, M. 1986b *Toward an Ecological Society*. Montreal and Buffalo, NY: Black Rose Press.
Bookchin, M. 1992 *Deep Ecology and Anarchism: A Polemic*. London: Freedom Press.
Bosanquet, N. 1983 *After the New Right*. London: Heinemann.
Bosworth, R. J. B. 2003 *Mussolini*. London: Hodder Arnold.
Boucher, D. 1989 *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*. Cambridge: Cambridge University Press.
Boucher, D. and Kelley, P., eds 1998 *Social Justice from Hume to Walzer*. London: Routledge.
Bouchier, D. 1983 *The Feminist Challenge*. London: Macmillan.

Bourdieu, P. 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bramwell, A. 1985 *Blood and Soil: Walter Darré and Hitler's Green Party*. Bourne End: Kensal Press.
Bramwell, A. 1989 *Ecology in the 20th Century*. New Haven: Yale University Press.
Bramwell, A. 1994 *The Fading of the Greens: The Decline of Environmental Politics in the West*. New Haven: Yale University Press.
Brenan, G. 1969 *The Spanish Labryinth*. Cambridge: Cambridge University Press.
Breuilly, J. 1993 *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
Bristow, E. 1975 'The Liberty and Property Defence League and Individualism', *The Historical Journal*, 18.
Broszat, M. 1981 *The Hitler State: The Foundation and Development of the Internal Structure of the Third Reich*. London and New York: Longman.
Brown, C., ed. 1994 *Political Restructuring in Europe*. London: Routledge.
Brown. G., ed. 1974 *The Industrial Syndicalist: Documents in Social History*, 3. Nottingham: Spokesman Books.
Brown, W. 1995 *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Brown-Grant, R. 2003 *Christine de Pizan and the Moral Defense of Women*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bruce, L. 1995 *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, 2nd edn. Columbia: South Carolina University Press.
Bruce, S. 2000 *Fundamentalism*. Cambridge, Polity Press.
Brundtland, G. H. 1987 *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
Bryson, V. 1992 *Feminist Political Theory: An Introduction*. London: Macmillan.
Bryson, V. 2004 'Marxism and Feminism: Can the "Unhappy Marriage" Be Saved?', *Journal of Political Ideologies*, 9, 1.
Buck, P. W., ed. 1975 *How Conservatives Think*. Harmondsworth: Penguin.
Bullard, R. 2005 *The Quest for Environmental Justice: Human Rights and the Politics of Pollution*. Berkeley: University of California Press
Bullock, A. 1962 *Hitler: A Study in Tyranny*. Harmondsworth: Penguin.
Bunyard, P. and Morgan-Grenville, F., eds 1987 *The Green Alternative*. London: Methuen.
Burke, E. n.d. *Edmund Burke: Selections from His Political Writings and Speeches*. London: T. Nelson & Sons.
Burleigh, M. 2001 *The Third Reich: A New History*. London: Macmillan.
Burleigh, M. 2006 *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*. London: HarperCollins.
Burleigh, M. and Wipperman, W. 1993 *The Racial State: Germany 1933–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
Butler, D. and Stokes, D. 1974 *Political Change in Britain*. London: Macmillan.
Butler, J. 1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
Butler, J. 1997 *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.
Butler, J. 2004 *Undoing Gender*. London: Routledge.
Cahm, C. 1989 *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Callaghan, J. 1990 *Socialism in Britain*. Oxford: Blackwell.
Calleo, D. P. 1966 *Coleridge and the Idea of the Modern State*. New Haven: Yale University Press.
Callicott, J. B. 1984 'Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics', *American Philosophical Quarterly*, 21.

Callinicos, A. 2003 *An Anti-Capitalist Manifesto*. Cambridge: Polity Press.
Canovan, M. 1996 *Nationalism and Political Theory*. London: Edward Elgar.
Carsten, F. L. 1980 *The Rise of Fascism*, 2nd edn. London: Batsford.
Carter, A. 1971 *The Political Theory of Anarchism*. London: Routledge & Kegan Paul.
Carter, M. 2003 *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*. Exeter: Imprint Academic.
Carter, N. 2007 *The Politics of the Environment: Ideas, Activism, Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Carver, T. 1998 *The Postmodern Marx*. Manchester: Manchester University Press
Cecil, H. 1912 *Conservatism*. London: Thornton Butterworth.
Chadwick, R. ed. 1998 *Encyclopaedia of Applied Ethics*. New York: Academic Press of America.
Charvet, J. 1982 *Feminism*. London: Dent.
Cheles, L., Ferguson, R. and Vaughan M. eds 1991 *Neo-Fascism in Europe*. London and New York: Longman.
Chodorow, N. 1978 *Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
Chomsky, N. 2004 *Chomsky on Anarchism*. New York: AK Press.
Chun, L. 1993 *The British New Left*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Claeys, G. 1989 *Citizens and Saints: Politics and Anti-Politics in Early British Socialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Clark, J. P. 1976 *Max Stirner's Egoism*. London: Freedom Press.
Clark J. P. 1977 *The Philosophical Anarchism of William Godwin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Clark, J. P. 1986 *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*. Montreal and Buffalo, NY: Black Rose Press.
Cobban, A. 1944 *National Self-Determination*. London: Oxford University Press.
Cobban, A. 1962 *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*. London: Allen & Unwin.
Cobbett, W. 1985 *Rural Rides*. Harmondsworth: Penguin.
Cohen J., ed. 1996 *For Love of Country*. Boston: Beacon Press.
Cohen, N.J., ed. 1990 *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, A Response from Without*. Grand Rapids, Mich.: Wm B. Erdmans Publishing.
Cohn, N. 1970 *The Pursuit of the Millennium*. New York and Oxford: Oxford University Press.
Cole, G. D. H. 1917 *Self-Government in Industry*. London: George Bell.
Cole, G. D. H. 1953–60 *A History of Socialist Thought*, 7 vols. London: Macmillan.
Cole, G. D. H. 1980 *Guild Socialism Restated*. New Brunswick, NJ.: Transaction Books.
Cole, M. 1961 *The Story of Fabian Socialism*. London: Heinemann.
Coleridge, S. T. 1976 *On the Constitution of the Church and State*. London: Routledge & Kegan Paul.
Collard, A. and Contrucci, J. 1988 *Rape of the Wild*. London: Women's Press
Collingwood, R. G. 1940 'Fascism and Nazism', *Philosophy*, 15.
Collingwood, R. G. 1989 *Essays in Political Philosophy*, ed. David Boucher. Oxford: Clarendon Press.
Collini, S. 1979 *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880–1915*. Cambridge: Cambridge University Press.
Collins, I. 1957 *Liberalism in Nineteenth-Century Europe*. London: Historical Association, no. 34.

Comfort, A. 1946 *Art and Social Responsibility*. London: Falcon Press.
Connelly, J. and Smith, G. 2002 *Politics and the Environment: From Theory to Practice*. London: Routledge.
Constant, B. 1988 *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
Coole, D. 1988 *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*. Brighton: Harvester.
Coole, D. 2000 'Cartographic Convulsions: Public and Private Reconsidered', *Political Theory*, 28, 3.
Corbett, P. 1965 *Ideologies*. London: Hutchinson.
Covell, C. 1986 *The Redefinition of Conservatism: Politics and Doctrine*. London: Macmillan.
Cowling, M. ed. 1978 *Conservative Essays*. London: Cassell.
Cox, H. 1985 *Religion in the Secular City: Towards a Postmodern Theology*. New York: Simon & Schuster.
Crick, B. 1982 *George Orwell: A Life*. Harmondsworth: Penguin.
Croce, B. 1946 *Politics and Morals*. London: Allen & Unwin.
Crosland, C. A. R. 1980 *The Future of Socialism*. London: Jonathan Cape.
Crowder, G. 1991 *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin*. Oxford: Clarendon Press.
Daly, H. E. ed. 1973 *Towards a Steady-State Economy*. San Francisco: Freeman.
Daly, H. E. and Cobb, J. B. 1990 *For the Common Good*. London: Green Print.
Daly M. 1979 *Gyn-Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. London: Women's Press.
Daly, M. 1984 *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. London: Women's Press.
Dangerfield, G. 1966 *The Strange Death of Liberal England*. London: MacGibbon & Kee.
Dauncey, G. 1981 *The Unemployment Handbook*. London: National Extension College.
Dauncey, G, 1983 *Nice Work If You Can Get It*. London: National Extension College.
Davis, H. B. 1978 *Towards a Marxist Theory of Nationalism*. New York: Monthly Review Press.
Dawson, C. 1931 *Progress and Religion: An Historical Enquiry*. London: Sheed & Ward.
Day, G. and Thompson, A. 2004 *Theorizing Nationalism*. London: Palgrave.
Day, R. J. F. 2005 *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London: Pluto Press.
Denham, A. and Garnett, M. 2002 'Sir Keith Joseph and the Undoing of British Conservatism', *Journal of Political Ideologies*, 7, 1.
Dennis, N. and Halsey, A. H. 1988 *English Ethical Socialism*. Oxford: Clarendon Press.
Derrida, J. 2006 *Spectres of Marx*. London: Routledge
Deutsch, K. 1953 *Nationalism and Social Communication: An Enquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Devall, B. and Sessions, G. 1985 *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs M. Smith Inc.
Devigne, R. 1994 *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*. New Haven: Yale University Press.
Dewey, J. 1931 *Individualism: Old and New*. London: Allen & Unwin.
Dicey, A. V. 1905 *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*. London: Macmillan.
Dickinson, H. T. 1977 *Liberty and Property: Political Ideology in the Eighteenth Century*. London: Methuen.
Dietz, M. 1985 'Citizenship with a Feminist Face; The Problem of Maternal Thinking', *Political Theory*, 13, 1.

Dietz, M. 2002 *Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics*. London: Routledge.
Dimova-Cookson, M. 2003 'A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Re-constructing T.H. Green on Freedom', *Political Theory* 31, 4.
Dobson, A. 1989 'Deep Ecology', *Cogito*, 3, 1.
Dobson, A. 1990 *Green Political Thought*. London: Unwin Hyman (4th edn, 2007).
Dobson, A. 1998 *Justice and the Environment*. Oxford: Oxford University Press.
Dobson, A. 1999 *Fairness and Futurity: Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
Dobson, A. 2006 *Environmental Citizenship*. Cambridge, Mass.: MIT Press
Dobson, A. and Eckersely, R., eds 2006 *Political Theory and the Ecological Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
Dolgoff, S. 1972 *Bakunin on Anarchy*. New York: Vintage Books.
Dominick, R. 1987 'The Nazis and the Nature Conservationists', *The Historian*, 49.
Douglass, R. B., Mara, G. M., and Richardson, H. S., eds 1990 *Liberalism and the Good*. London: Routledge.
Downs, A. 1972 'Up and Down with Ecology – The Issue Attention Cycle', *Public Interest*, 28.
Drengson, A. and Inoue, Y. 1995 *Deep Ecology: An Introductory Anthology*. Berkeley: North Atlantic Books.
Dryzek, J. 1987 *Rational Ecology: Environment and Political Economy*. Oxford: Blackwell.
Dryzek, J. 2002 *Deliberative Democracy and Beyond*. Oxford: Clarendon Press.
Dryzek, J. 2005 *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*. Oxford: Oxford University Press.
Dryzek, J., Downes, D., Hunold, C., Schlosberg, D. and Hernes, H.-K. 2003 *Green States and Social Movements: Environmentalism in the United States, United Kingdom, Germany and Norway*. Oxford: Oxford University Press.
Duncan, G. 1987 'Understanding Ideology', *Political Studies*, XXXV.
Dunn, J. 1979 *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
Durkheim, É. 1959 *Socialism and Saint-Simon*. London: Routledge & Kegan Paul.
Durkheim, É. 1995 *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
Dworkin, A. 1974 *Women Hating*. New York: Dutton.
Dworkin, A. 1981 *Pornography: Men Possessing Women*. London: Women's Press.
Dworkin, A. 1987 *Intercourse*. London: Arrow Books.
Eade, J. C., ed. 1983 *Romantic Nationalism in Europe*. Canberra: Australian National University.
Eatwell, R. 1996 'On Defining the "Fascist Minimum": The Centrality of Ideology', *Journal of Political Ideologies*, 1.
Eatwell, R. 2003 *Fascism: A History*. London: Pimlico.
Eatwell, R. and O'Sullivan, N., eds 1989 *The Nature of the Right: European and American Politics and Political Thought since 1789*. London: Pinter.
Eccleshall, R. 1977 'English Conservatism as Ideology', *Political Studies*, XXV.
Eccleshall, R. 1986 *British Liberalism: Liberal Thought from the 1640s to the 1980s*. London: Longman.
Eccleshall, R. 1990 *English Conservatism since the Restoration*. London: Unwin Hyman.
Eccleshall, R., Geoghegan, V., Jay, R. and Wilford, R., eds 1984 *Political Ideologies*. London: Hutchinson.
Eckersley, R 1992 *Environmentalism and Political Theory: Towards an Econcentric Approach*. London: UCL Press.

Eckersley, R. 2004 *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Ehrlich, P. 1968 *The Population Bomb*. London: Ballantine.

Eisenestadt, S.N. 2000 *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenstein, H. 1984 *Contemporary Feminist Thought*. London: Unwin Hyman.

Eisenstein, H. and Jardine, A., eds 1990 *The Future of Difference*. New Brunswick, NJ, and London: Rutgers University Press.

Eisenstein, Z., ed. 1979 *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York and London: Monthly Review Press.

Eisenstein, Z. 1981 *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York and London: Longman.

Ekins, P., ed. 1986 *The Living Economy: A New Economics in the Making*. London: Routledge & Kegan Paul.

Eley, G. 2002 *Forging Democracy: The History of the Left in Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Eliot, T. S. 1939 *The Idea of a Christian Society*. London: Faber & Faber.

Elkington, J. and Burke, T. 1989 *The Green Capitalists*. London: Gollancz.

Elkington, J. and Hailes, J. 1988 *The Green Consumer Guide*. London: Gollancz.

Elshtain, J. B. 1981 *Public Man, Private Woman*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Elshtain, J. B., ed. 1982 *The Family in Political Thought*. Brighton: Harvester.

Elshtain, J. B. 1985 'Reflections on War and Political Discourse: Realism, Just War, and Feminism in a Nuclear Age', *Political Theory*, 13, 1.

Engelbrecht, H. C. 1933 *Johann Gottlieb Fichte: A Study of His Political Writings with Special Reference to his Nationalism*. New York: Columbia University Press.

Epstein, K. 1966 *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ergang, R. R. 1931 *Herder and the Foundations of German Nationalism*. New York: Columbia University Press.

Erikson, E. H. 1958 *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. London: Faber & Faber.

Euben, R. L. 1999 *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Evans, J., Hills, J., Hunt, K. and Meehan, E., eds 1986 *Feminism and Political Theory*. London: Sage.

Exposito, J. L. 1983 *The Islamic Threat: Myth or Reality*. Oxford: Oxford University Press.

Fanon, F. 1965 *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin.

Fellner, G. 2005 *Life of an Anarchist: The Alexander Berkman Reader*. New York: Seven Stories Press.

Femia, J. 1981 *Gramsci's Political Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Feuer, L. S. 1975 *Ideology and the Ideologists*. Oxford: Blackwell.

Feyerabend, P. 1975 *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.

Fichte, J. G. 1979 *Addresses to the German Nation*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Figes, E. 1970 *Patriarchal Attitudes*. London: Macmillan.

Figgis, J. N. 1922 *The Divine Right of Kings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Finley, M. I. 1973 *The Ancient Economy*. London: Chatto & Windus.

Firestone, S. 1971 *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books.

Flax, J. 1986 'Gender as a Problem in and for Feminist Theory', *American Studies*, 31.
Flax, J. 1990 *Thinking Fragments*. Berkeley: University of California Press.
Forbes, I., ed. 1986 *Market Socialism: Whose Choice?* Fabian Tract 516. London: Fabian Society.
Forbes, I. and Smith, S., eds 1983 *Politics and Human Nature*. London: Pinter.
Forjacs, D., ed. 1986 *Rethinking Italian Fascism: Capitalism, Populism and Culture*. London: Lawrence & Wishart.
Fourier, C. 1996 *The Theory of the Four Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
Fowler, R. B. 1972 'The Anarchist Tradition of Political Thought'. *Western Political Quarterly*, 25.
Fox, M. 1983 *Original Blessing*. Santa Fe, New Mexico: Bear and Co.
Fox, W. 1984 'Deep Ecology: A New Philosophy for Our Time?', *The Ecologist*, 14.
Fox, W. 1986 *Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology*. Hobart: University of Tasmania.
Fox, W. 1990 *Toward a Transpersonal Ecology: Developing a New Foundation for Environmentalism*. London and Boston: Shambala.
Frankel, J. 1970 *National Interest*. London: Pall Mall.
Franks, B. 2006 *Rebel Alliances*. New York: AK Press.
Fraser, N. 1997 *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Conception*. London: Routledge.
Fraser, N. and Honneth, A. 2003 *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
Frazer, E. and Lacey, N. 1993 *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Comunitarian Debate*. New York: Harvester Wheatsheaf.
Freeden, M. 1978 *New Liberalism: An Ideology of Social Reform*. Oxford: Clarendon Press.
Freeden, M. 1986 *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought 1914–1939*. Oxford: Clarendon Press.
Freeden, M. 1996 *Ideologies and Political Theory*. Oxford: Clarendon.
Freeden, M. 1998 'Stormy Relationships: Ideologies and Politics', *Journal of Political Ideologies*, 3,1.
Freeden, M. 1999 'The Ideology of New Labour' *Political Quarterly*, 70.
Freeden, M. 2003 *Ideology: A Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Freeden, M. 2005 *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Freeden, M. ed 2001 *Reassessing Political Ideologies: The Durability of Dissent*. London: Routledge.
Friedan, B. 1965 *The Feminine Mystique*. Harmondsworth: Penguin.
Friedrich C. J. 1972 'The Anarchist Controversy over Violence'. *Zeitschrift für Politik*, 19.
Friedrich, C. J. and Brzezinski, Z. K. 1966 *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2nd edn. New York: Praeger.
Fromm, E. 1979 *To Have or To Be?* London: Sphere Books.
Fukuyama, Francis 1989 'The End of History?' *National Interest*, Summer.
Galston, W. 1991 *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gatens, M. 1996 *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.
Gaus, G. F. 1983 *The Modern Liberal Theory of Man*. London: Croom Helm.
Gaus, G. F. 2000 *Political Concepts and Political Theories*. Boulder, Colo.: Westview Press.
Gay, P. 1952 *The Dilemma of Democratic Socialism*. New York: Columbia University Press.

Geertz, C. 1993 *The Interpretation of Cultures*. London: HarperCollins.

Gellner, E. 1983 *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Gentile, E. 1996 *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gentile, E. 2006 *Politics as Religion*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Gentile, G. 1928 'The Philosophic Basis of Fascism', *Foreign Affairs*, VI, 2.

Gentile, G. 1960 *The Genesis and Structure of Society*. Urbana and London: University of Illinois Press.

Gentile, G. 2004 *Origins and Doctrine of Fascism*. New York: Transaction Books.

Geoghegan, V. 1987 *Utopianism and Marxism*. London: Methuen.

Geoghegan, V. 1996 'Has Socialism a Future?' *Journal of Political Ideologies*, 1, 3.

Geoghegan, V. 2004 'Ideology and Utopia', *Journal of Political Ideologies*, 9, 2.

Germino, D. 1967 *Beyond Ideology: The Revival of Political Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Gewirth, A. 1965 *Political Philosophy*. New York and London: Macmillan Collier.

Giddens, A. 1994 *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. 1998 *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. 2001 *The Third Way and its Critics*. Cambridge: Polity Press.

Gilbert, P. 1998 *The Philosophy of Nationalism*. Oxford: Westview Press.

Gilligan, C. 1982 *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gillroy, J. M. 2002 *Justice and Nature: Kantian Philosophy, Environmental Policy and the Law*. Washington: Georgetown University Press

Gilmour, I. 1977 *Inside Right: A Study of Conservatism*. London: Quartet Books.

Gilmour, I. 1983 *Britain Can Work*. Oxford: Martin Robertson.

Godwin, W. 1976 *Enquiry Concerning Political Justice*. Harmondsworth: Penguin.

Goldman, E. 2006 *Living my Life*. Harmondsworth: Penguin Classics.

Goldsmith, E. 1972 *A Blueprint for Survival*. Harmondsworth: Penguin.

Goldsmith, E. and Hildyard, N., eds 1986 *Green Britain or Industrial Wasteland*. Cambridge: Polity Press.

Goodin, R.E. 1992 *Green Political Theory*. Cambridge: Polity Press.

Goodway, D., ed. 1989 *For Anarchism: History, Theory and Practice*. London: Routledge.

Goodway, D., ed. 1994 *Herbert Read: A One-Man Manifesto and Other Writings*. London: Freedom Press.

Goodwin, B. 1978 *Social Science and Utopia*. Brighton: Harvester.

Goodwin, B and Taylor, K. 1982 *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. London: Hutchinson.

Gorz, A. 1982 *Farewell to the Working Class: An Essay of Post-Industrial Socialism*. London: Pluto.

Graham, D. and Clarke, P. 1986 *The New Enlightenment: The Rebirth of Liberalism*. London: Macmillan.

Graham, G. 1986 *Politics in Its Place*. Oxford: Clarendon Press.

Graham, K. 2008 *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, Vol. 2: The Anarchist Current (1939–2007)*. New York: Black Rose Press.

Gramsci, A. 1986 *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.

Grand, A. de 1989 *Italian Fascism: Its Origin and Development*, 2nd edn. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Gray, J. N. 1986a *Liberalism*. Milton Keynes: Open University Press.
Gray, J. N. 1986b *Hayek on Liberty*, 2nd edn. Oxford: Blackwell.
Gray, J. N. 2000 *The Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press.
Gray, J. N. 2004 *Al Qaeda and What It Means to be Modern*. London: Faber & Faber.
Gray, J. N. 2007 *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. London: Allen Lane.
Green, D. 1987 *The New Right*. Brighton: Wheatsheaf.
Green, E. H. H. 1995 *The Crisis of Conservatism: The Politics, Economics and Ideology of the British Conservative Party, 1880–1914*. London: Routledge
Green, T. H. 1883 *The Prolegomena to Ethics*, ed. A. C. Bradley. Oxford: Clarendon Press.
Green, T. H. 1888 *Works of T. H. Green*, Vol. 3. London: Longmans.
Greenberg, S. B. 1980 *Race and State in Capitalist Development: A Comparative Perspective*. New Haven: Yale University Press.
Greenfeld, L. 1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Greenleaf, W. H. 1966 *Oakeshott's Philosophical Politics*. London: Longmans.
Greenleaf, W. H. 1983 *The British Political Tradition: The Ideological Heritage*, Vol. 2. London: Methuen.
Greer, G. 1971 *The Female Eunuch*. London: Paladin.
Gregor, J. A. 1974 *Interpretations of Fascism*. Morristown, NJ: General Learning Press.
Gregor, J. A. 2001 *Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism*. New York: Transaction Books.
Griffin, R. 1983 'Was Nazism Fascist?' *Modern Historical Review*, 5, 1
Griffin, R. 1991 *The Nature of Fascism*. London: Pinter.
Griffin, R., ed. 1995 *Fascism*. Oxford: Oxford University Press.
Griffin, R., ed. 1998 *International Fascism: Theories, Causes and the New Consensus*. London: Arnold.
Griffin, R. 2007 *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*. London: Palgrave.
Griffin, S. 1978 *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. London: Women's Press.
Griffiths, R. 1978 'Anti-Capitalism and the French Extra-Parliamentary Right, 1870–1940', *Journal of Contemporary History*, 13, 4.
Grosby, S. 2005 *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Guérin, D. 1970 *Anarchism*. New York and London: Monthly Review Press.
Guérin, D., ed. 2005 *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism*. New York: AK Press.
Guibernau, M. 1995 *Nationalism: The Nation State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press.
Gutman, A., ed. 1994 *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Haakonssen, K., ed. 1988 *Traditions of Liberalism*. Canberra: Centre for Independent Studies.
Habermas, J. 1979 *Communication and the Evolution of Society*. London: Heinemann.
Habermas, J. 1996 *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Hacker, A. 1961 *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science* New York: Macmillan.
Hadji Haider, H. 2006 *A Theory of Religious Democracy*. London: Islamic College for Advanced Studies Press.
Haeckel, E. 1929 *The Riddle of the Universe*. London: Watts & Co.

Hailwood, S. A. 2003 *How to be a Green Liberal*. London: Acumen Press.
Halifax, Marquess of 1969 *Complete Works*. Harmondsworth: Penguin.
Hall, J. A. 1988 *Liberalism*. London: Paladin, Grafton Books.
Hall, S. and Jacques, M., eds 1983 *The Politics of Thatcherism*. London: Lawrence & Wishart.
Hallowell, J. H. 1946 *The Decline of Liberalism as an Ideology*. London: Kegan Paul, Trench & Trubner.
Hamilton, Malcolm B. 1987 'The Elements of Ideology'. *Political Studies*. XXXV.
Hammond, P. E. 1985 *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press.
Hampsher-Monk, I. 1987 *The Political Philosophy of Edmund Burke*. London: Longman.
Hannaford, I. 1996 *Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
Hardin, G. 1968 'The Tragedy of the Commons', *Science*, 162.
Harding, S. 2003 *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. London: Routledge.
Hardt, M. and Negri, A. 2000 *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Hardt, M. and Negri, A. 2006 *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Harmondsworth: Penguin.
Harris, N. 1972 *Competition and the Corporate Society: British Conservatives, the State and Industry 1945–1964*. London: Methuen.
Hartz, L. 1955 *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace & World.
Harvey, D. 2005 *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press
Hastings, A. 1997 *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hawkesworth, M. 1988 'Feminist Rhetoric', *Political Theory*, 16, 3.
Hawkesworth, M. and Kogan, M., eds, 2004 *Encyclopaedia of Government and Politics*. London: Routledge.
Hayek, F. A. 1944 *The Road to Serfdom*. London: Routledge & Sons.
Hayek, F. A. 1960 *The Constitution of Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul.
Hayek, F. A. 1978 *New Studies on Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge & Kegan Paul.
Hayek, F. A. 1982 *Law, Legislation and Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul.
Hayes, C. J. 1926 *Essays on Nationalism*. New York: Macmillan.
Hayes, C. J. 1949 *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York: Macmillan.
Hayward, T. 2005 *Constitutional Environmental Politics*. Oxford: Oxford University Press.
Head, B. W. 1980 'The Origins of "Idéologue" and "Idéologie"', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 183.
Head, B. W. 1985 *Ideology and Social Science: Destutt de Tracy and French Liberalism*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
Hearn, J. S. 2006 *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction*. London: Palgrave.
Hearnshaw, F. J. C., ed. 1949 *Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction*. Cambridge: W. Heffer.
Heilperin, M. A. 1960 *Studies in Economic Nationalism*. Geneva: Libraire E. Droz.
Henning, D. H. 2002 *Buddhism and Deep Ecology*. New York: First Books Library.
Herbert, A. 1978 *The Right and Wrong of Compulsion by the State*. Indianapolis: Liberty Classics.
Herder, J. G. 1969 *J. G. Herder on Social and Political Culture*, F. M. Barnard ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Hesse M. 1980 *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Brighton: Harvester.
Heywood, L. and Drake, J., eds 1997 *Third Wave Agenda*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Hindess, B., ed. 1990 *Reactions to the Right*. London: Routledge.
Hirschman A. O. 1977 *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Hirschman, A. O. 1991 *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility and Jeopardy*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
Hirschmann, N. 2002 *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Hirst, P. 1988 'Associational Socialism in a Pluralist State', *Journal of Law and Society*, 15, 1.
Hitler, A. 1969 *Mein Kampf*. London: Hutchinson.
Hobhouse, L. T. 1911 *Liberalism*. London: Thornton Butterworth.
Hobhouse, L. T. 1918 *The Metaphysical Theory of the State*. London: Allen & Unwin.
Hobsbawm, E. J. 1977a *The Age of Revolution: Europe 1789–1848*. London: Abacus.
Hobsbawm, E. J. 1977b 'Reflections on Anarchism', in *Revolutionaries: Contemporary Essays*. London: Quartet Books.
Hobsbawm, E. J. 1992 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
Hobson, J. A. 1909 *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy*. London: P. S. King.
Hobson, S. G. 1920 *National Guilds and the State*. London: George Bell.
Hogg Q. 1947 *The Case for Conservatism*. Harmondsworth: Penguin.
Holton, B. 1976 *British Syndicalism 1900–1914: Myths and Realities*. London: Pluto Press.
Honderich, T. 1991 *Conservatism*. Harmondsworth: Penguin.
Hoover, K. and Plant, R. 1989 *Conservative Capitalism in Britain and the United States*. London and New York: Routledge.
Hotman, F. 1972 *Francogallia* Cambridge: Cambridge University Press.
Howe, A. and Morgan, C., eds 2006 *Rethinking Nineteenth-Century Liberalism: Richard Cobden Bicentenary Essays*. Aldershot: Ashgate Press.
Hroch, M. 1985 *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among Smaller European Nations*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hsu, C. L. 2007 *Creating Market Socialism*. Durham, NC: Duke University Press.
Hulme, T. E. 1965 *Speculations*. London: Routledge & Kegan Paul.
Hülsberg, W. 1988 *The German Greens*. London and New York: Verso.
Humboldt, W. von 1969 *The Limits of State Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hume, D. 1994 *Hume's Political Essays*, ed. Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press.
Humphrey, M. 2000 '"Nature" in Deep Ecology and Social Ecology: Contesting the Core', *Journal of Political Ideologies*, 5, 2.
Huntington, S. P. 1957 'Conservatism as an Ideology', *American Political Science Review*, 51.
Ignazi, P. 2006 *Extreme Right-Wing Parties in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
Ionescu G., ed. 1976 *The Political Thought of Saint-Simon*. Oxford: Oxford University Press.
Irigaray, L. 1985 *This Sex Which Is Not One*. New York: Cornell University Press.
Jackson, B. 2003 'Equality or Nothing? Social Justice on the British Left, c.1911–31', *Journal of Political Ideologies*, 8, 1.

Jaggar, A. 1983 *Feminist Politics and Human Nature*. Brighton: Harvester.
James, W. 1971 *The Varieties of Religious Experience*. London: Collins.
Jay, M. 1976 *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–50*. London: Heinemann.
Jennings, J. R. 1985 *George Sorel: The Character and Development of his Thought*. London: Macmillan.
Jennings, J. R. 1990 *Syndicalism in France*. London: Macmillan.
Jessop, B. and Wheatley, W. eds 1999 *Karl Marx's Social and Political Thought*. London: Routledge.
Johnson, C. H. 1974 *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians 1839–1851*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Johnson, S. and Boswell, J. 1978 *A Journey to the Western Islands of Scotland and The Journal of a Tour to the Hebrides*. Oxford: Oxford University Press.
Joll, J. 1964 *The Anarchists*. Boston: Little, Brown & Co.
Joll, J. 1974 *The Second International 1889–1914*. London: Routledge & Kegan Paul.
Juergensmeyer, M., ed. 2005 *Religion in Global Civil Society*. Oxford and New York: Oxford University Press.
Jung, C. G. 1967 *Memories, Dreams, Reflections*. London: Collins.
Kamenka, E., ed. 1976 *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. London: Edward Arnold.
Kant, I. 1974 *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Kariel, H. S. 1990 'The Feminist Subject Spinning in the Postmodern Project', *Political Theory*, 18, 2.
Kateb, G. 1968 *Political Theory: Its Nature and Uses*. New York: St Martin's Press.
Katz, E. 1989 'Environmental Ethics: A Selected Annotated Bibliography 1983–1987', *Research in Philosophy and Technology*, 9.
Kedourie, E. 1974 *Nationalism*, 2nd edn. London: Hutchinson University Library.
Keens-Soper, M. 1989 'The Liberal State and Nationalism in Post-War Europe', *History of European Ideas*, 10, 6.
Kekes, J. 1998 *The Case for Conservatism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Kellas, J. G. 1991 *The Politics of Nationalism and Ethnicity*. New York: St Martin's Press.
Keller, E. F. 1985 *Reflections on Science and Gender*. New Haven: Yale University Press.
Kelly, A. 1982 *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*. Oxford: Clarendon Press.
Kelly, P. 2004 *Liberalism*. Cambridge: Polity Press.
Kennedy, R. E. 1979 '"Ideology" from Destutt de Tracy to Marx', *Journal of the History of Ideas*, 40.
Kenny, M. 1995 *The First New Left: British Intellectuals after Stalin*. London: Lawrence & Wishart.
Kenny, M. 2000 'Socialism and the Romantic "Self": The Case of Edward Thompson', *Journal of Political Ideologies*, 5, 1.
Keohane, N. O., Rosaldo, M. Z. and Gelpi, B. C., eds 1982 *Feminist Theory: A Critique of Ideology*. Brighton: Harvester.
Kershaw, I. 1985 *The Nazi Dictatorship*. London: Arnold
Kershaw, I. 1998–2000 *Hitler*, 2 vols. London: Allen Lane.
Khomeini, Ayatollah R. 1979 *Islamic Government: Governance of Jurisprudent*. Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific.
King, D. 1987 *The New Right*. London: Macmillan.

Kirk, R. 1967 *The Conservative Mind*. Chicago: Henry Regnery.

Kirk, R. 1982 *The Portable Conservative Reader*. Harmondsworth: Penguin.

Kitchen, M. 1976 *Fascism*. London: Macmillan.

Kitching, G. 1983 *Rethinking Socialism*. London: Methuen.

Kloppenberg, J. T. 2000 *The Virtues of Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Knabb, K., ed. 2007 *Situationist International Anthology*. London: Bureau of Public Secrets.

Koenigsberg, R. A. 1975 *Hitler's Ideology: A Study in Psychoanalytic Sociology*. New York: Library of Social Services.

Kohn, H. 1945 *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*. New York: Macmillan.

Kolakowski 1981 *Main Currents of Marxism*, 3 vols. Oxford: Oxford University Press.

Kollontai, A. 1977 *Selected Writings*. London: Allison & Busby.

Kovel, J. 2007 *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World*. New York: Zed Books.

Kristol, I. 1970 'When Virtue Loses All Her Loveliness', *The Public Interest*, 21.

Kropotkin, P. 1903 *The State: Its Historic Mission*. London: Freedom Press.

Kropotkin, P. 1914 *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. Boston: Porter Sargent.

Kropotkin, P. 1924 *Ethics: Origin and Development*. London: G. Harrap and Co. Ltd.

Kropotkin, P. 1968 *The Conquest of Bread*. New York: Benjamin Blom.

Kropotkin, P. 1974 *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*. London: Allen & Unwin.

Kuhn, A. and Wolpe, A., eds 1978 *Feminism and Materialism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Kuhn, T. S. 1970 *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press.

Kumar, K. 1991 *Utopianism*. Milton Keynes: Open University Press.

Kumar, K. 2006 'Ideology and Sociology: Reflections on Karl Mannheim's *Ideology and Utopia*', *Journal of Political Ideologies*, 11, 2.

Kymlicka, W. 1991 *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka, W. 1995a *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka, W. ed. 1995b *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka, W. 2001 *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.

Laclau, E. and Mouffe, C. 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Laclau, E. 2006 'Ideology and Post-Marxism', *Journal of Political Ideologies*, 11, 2.

Lakatos, I. and Musgrave, A. 1970 *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Landauer, G. 1978 *For Socialism*. St Louis: Telos Press.

Laqueur, W., ed. 1979 *Fascism: A Reader's Guide*. Harmondsworth: Penguin.

Larrain, J. 1979 *The Concept of Ideology*. London: Hutchinson.

Laski, H. J. 1936 *The Rise of European Liberalism*. London: Allen & Unwin.

Lawrence, B. 1999 *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.

Lawson, H. 1985 *Reflexivity*. London: Hutchinson.

Le Grand, J. and Estrin, S., eds 1989 *Market Socialism*. Oxford: Clarendon.

Lebrun, R. A. 1965 *Throne and Altar*. Ottawa: University of Ottawa Press.

Leier, M. 2006 *Bakunin: The Creative Passion*. London: Thomas Dunne Books.

Leighton, D. 2004 *The Greenian Moment*. Exeter: Imprint Academic.
Lenin, V. I. 1988 *What Is to be Done?* Harmondsworth: Penguin.
Leopold, A. 1968 *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press.
Leopold, D. 2007 *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
Levitas, R. ed. 1986 *The Ideology of the New Right*. Cambridge: Polity Press.
Lewis, B. 1992 'Muslims, Christians, and Jews: The Dream of Coexistence', *New York Review of Books* 39, 6.
Lichtheim, G. 1969 *The Origins of Socialism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Lichtheim, G. 1975 *A Short History of Socialism*. London: Fontana, Collins.
Lipset S. M. 1969 *Political Man*. London: Heinemann.
List, F. 1966 *The National System of Political Economy*. New York: Augustus M. Kelley.
Lloyd, G. 1984 *The Man of Reason*. London: Methuen.
Lloyd, M. 2007 *Judith Butler: From Norms to Politics*. Cambridge: Polity Press.
Lomberg, B. 2001 *The Skeptical Environmentalist*. Cambridge: Cambridge University Press.
Lovell, T., ed. 1990 *British Feminist Thought: A Reader*. Oxford: Blackwell.
Lovelock, J. 1979 *Gaia*. Oxford: Oxford University Press.
Lovelock, J. 2007 *The Revenge of Gaia*. Harmondsworth: Penguin.
Lowe, P. and Goyder, J., eds 1983 *Environmental Groups in Politics*. London: George Allen & Unwin.
Lukács, G. 1968 *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press.
Lukes, S. 1985 *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
Lyotard, J.-F. 1984 *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Lyttelton, A. 1987 *The Seizure of Power: Fascism in Italy 1919–1929*, 2nd edn. London: Weidenfeld & Nicolson.
Lyttelton, A., ed. 1973 *Italian Fascisms: From Pareto to Gentile*. London: Jonathan Cape.
McAuley, D. 2005 'The Ideology of Osama Bin Laden: Nation, Tribe and World Economy', *Journal of Political Ideologies*, 10, 3.
McBriar, A. M. 1962 *Fabian Socialism and English Politics 1884–1918*. Cambridge: Cambridge University Press.
MacCallum, G. 1967 'Negative and Positive Freedom', *The Philosophical Review*, LXXVI.
McClelland, J. S. ed. 1971 *The French Right: From de Maistre to Maurras*. London: Jonathan Cape.
McCloskey, H. J. 1965–6 'The Problem of Liberalism', *Review of Metaphysics*, 19.
MacCormick, N. 1982 *Legal Rights and Social Democracy: Essays in Legal and Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
McCormick, J. P. 1999 *Carl Schmitt's Critique of Contemporary Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
MacGregor, S. 2007 *Mothering Earth: Ecological Citizenship and the Politics of Care*. Vancouver: University of British Columbia Press.
MacIntyre, A. 1971 *Against the Self-Images of the Age*. London: Duckworth.
MacIntyre, A. 1981 *After Virtue*. London: Duckworth.
MacIntyre, A. 1988 *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
MacIntyre, A. 1990 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. London: Duckworth.
Mack Smith, D. 1983 *Mussolini*. London: Paladin Books.
Mackay, F. 2001 *Love and Politics: Woman and Politics and the Ethics of Care*. London: Continuum Press.
McKim, R. and McMahan, J., eds 1997 *The Morality of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

McLellan, D. 1977 *Engels*. London: Fontana.
McLellan, D. 1980 *Marxism after Marx*. London: Macmillan.
McLellan, D. 1986 *Ideology*. Milton Keynes: Open University Press.
Macmillan, C. 1982 *Women, Reason and Philosophy*. Oxford: Blackwell.
Macmillan, H. 1966 *The Middle Way*. London: Macmillan.
McNay, L. 1999 'Gender and Narrative Identity'. *Journal of Political Ideologies*, 4, 3.
McNay, L. 2000 *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
McNay, L. 2003 'Out of the Orrery? Situating Language', *Journal of Political Ideologies*, 8, 2
McNay, L. 2007 *Against Recognition*. Cambridge: Polity Press.
Macpherson, C. B. 1962 *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
Macpherson, C. B. 1973 *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Oxford University Press.
Macpherson, C. B. 1980 *Burke*. Oxford: Oxford University Press.
Maistre, J. de 1974 *Considerations on France*. Montreal and London: McGill-Queens University Press.
Malatesta, E. 1980 *Anarchy*. London: Freedom Press.
Malatesta, E. 1984 *Malatesta: His Life and Ideas*, ed. V. Richards. London: Freedom Press.
Mallock. W. H. 1901 *Aristocracy and Evolution*. London: Macmillan.
Mannheim, K. 1960 *Ideology and Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul.
Mannheim, K. 1986 *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
Manning, D. 1976 *Liberalism*. London: Dent.
Manning, D., ed. 1980 *The Form of Ideology*. London: Allen & Unwin.
Manuel, F. E. 1956 *The New World of Henri Saint-Simon*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Manuel, F. E. 1962 *The Prophets of Paris*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Manuel, F. E. and Manuel, F. P. 1979 *Utopian Thought in the Western World*. Oxford: Blackwell.
Marcuse, H. 1973 *Reason and Revolution*, 2nd edn. London: Routledge & Kegan Paul.
Margalit, E. and Margalit, A. eds 1991 *Isaiah Berlin: A Celebration*. London: Hogarth Press.
Marshall, P. 1993 *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Fontana.
Martinez-Alier, J. 2003 *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar.
Marty, M. E. and Appleby, R. S., eds 1991 *Fundamentalism Observed: The Fundamentalism Project*, Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
Marty, M. E. and Appleby, R. S., eds 1993a *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.
Marty, M. E. and Appleby, R. S., eds 1993b *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press.
Marty, M. E. and Appleby, R. S., eds 1994 *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Vol. 4. Chicago: University of Chicago Press.
Marty, M. E. and Appleby, R. S., eds 1995 *Fundamentalisms Comprehended*, Vol. 5. Chicago: University of Chicago Press.
Marx, K. 1972 *Early Texts*. Oxford: Blackwell.
Marx, K. and Engels, F. 1967 *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin.

Marx, K. and Engels, F., eds 1968 *Selected Writings*. London: Lawrence & Wishart.

Marx, K. and Engels, F. 1970 *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur. London: Lawrence & Wishart.

Marx, K. and Engels, F. 1974 *Marx and Engels on Colonialism*. Moscow: Progress Publishers.

Mascia-Lees, F. and Sharpe, P. 2000 *Taking a Stand in a Postfeminist World*. New York: State University of New York Press.

Mattson, P. 2002 *Socialism in the Twenty-First Century: The Way Forward for Anti-Capitalism*. London: Socialist Books.

May, T. 1994 *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Mayall, J. 1990 *Nationalism and International Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mayer, M. 2008 *Anarchism for Beginners*. London: Steerforth Press.

Mazzini, G. 1924 *Essays on the Duties of Man*. London: J. M. Dent.

Meadows, D. 1972 *The Limits to Growth*. London: Earth Island.

Mendilow, J. 1996 'What is Conservatism? Some Signposts in the Wilderness', *Journal of Political Ideologies*, 1, 3.

Meinecke, F. 1970 *Cosmopolitanism and the Nation State*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mill, J. S. 1962 *Utilitarianism and Other Essays*. London: Dent.

Mill, J. S. 1989 'The Subjection of Women' and 'Chapters on Socialism', in *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press.

Mill, J. S. 1874 *Three Essays on Religion*. London: Longman, Green, Reader and Dyer.

Miller, D. 1984 *Anarchism*. London: Dent.

Miller, D. 1987 'Marx, Communism and Markets', *Political Theory*, 15, 2.

Miller, D. 1990 *Market, State and Community: Theoretical Foundations to Market Socialism*. Oxford: Clarendon Press.

Miller, D. 1995 *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.

Miller, D. and Seidentop, L., eds 1983 *The Nature of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Miller, S. and Potthoff, H. 1986 *A History of German Social Democracy: From 1848 to the Present*. Leamington Spa and New York: Berg.

Miller Lane, B. and Rupp, L. J., eds 1978 *Nazi Ideology Before 1933: A Documentation*. Manchester: Manchester University Press.

Millett, K. 1970 *Sexual Politics*. London: Virago.

Minogue, K. 1967 *Nationalism*. London: Batsford.

Minteer, B. and Taylor, B. P., eds 2002 *Democracy and the Claims of Nature*. New York: Rowman & Littlefield.

Mises, L. von 2005 *Liberalism: The Classical Tradition*. Indianapolis: Liberty Fund Inc.

Mitchell, J. 1974 *Psychoanalysis and Feminism*. Harmondsworth: Penguin.

Mitchell, J. and Oakley, A., eds 1986 *What is Feminism?* Oxford: Blackwell.

Mohany Chandra T., 2003 *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.

Moi, T., ed. 1987 *French Feminist Thought: A Reader*. Oxford: Blackwell.

Moore, B., Jr 1967 *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. London: Allen Lane.

Moore, M., ed. 1998 *National Self-Determination and Secession*. Oxford: Oxford University Press.

Morgan K. O. 1975 'Socialism and Syndicalism: The Welsh Miners Debate 1912', *Bulletin of the Society for the Study of Labour History*, 30.
Morgan, P. 2002 *Fascism in Europe 1919–1945*. London: Routledge.
Morrow, J. 1990 *Coleridge's Political Thought: Morality, Property and the Limits of Traditional Discourse*. London: Macmillan.
Morton, A. L. 1962 *The Life and Ideas of Robert Owen*. London: Lawrence & Wishart.
Mosse, G. L. 1966 *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Mosse, G. L. 1978a *Nazism: A Historical and Comparative Analysis of National Socialism*. Oxford: Blackwell.
Mosse, G. L. 1978b *Towards the Final Solution: A History of European Racism*. New York: Howard Fertig.
Mudde, C. 2002 *The Ideology of the Extreme Right*. Manchester: Manchester University Press.
Muirhead, J. H. 1954 *Coleridge as Philosopher*. London: Allen & Unwin.
Mulhall, S. and Swift, A. 1996 *Liberals and Communitarians*, 2nd edn Oxford: Blackwell.
Muller, J. Z. 1997 *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Naess, A. 1973 'The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement: A Summary', *Inquiry*, 16.
Naess, A. 1989 *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nairn, T. 1977 *The Breakup of Britain*. London: New Left Books.
Nash, K. 1997 'The Feminist Critique of Liberal Individualism as Masculinist', *Journal of Political Ideologies*, 2, 1.
Neocleous, M. 1997 *Fascism*. Milton Keynes: Open University Press.
Nettler, R. 1996 'Guidelines for the Islamic Community: Sayyid Qutb's Political Interpretation of the Qur'an', *Journal of Political Ideologies*, 1, 2.
Neumann, F. L. 1942 *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. London: Gollancz.
Newey, G. 2001 'Philosophy, Politics and Contestability', *Journal of Political Ideologies*, 6, 3.
Newman, M. 2005 *Socialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Newman, S. 2007 *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. New York: Lexington Books.
Nicholls, D. 1994 *Deity and Domination: Images of God and the State in the 19th and 20th Centuries*. London and New York: Routledge.
Nicholson, L. 1989 *Feminism/Postmodernism (Thinking Gender)*. London: Routledge.
Nimni, E. 1991 *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins and Spread of Nationalism*. London: Pluto Press.
Nisbet, R. A. 1970 *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.
Nisbet, R. A. 1986 *Conservatism*. Milton Keynes: Open University Press.
Noble, D. 1978 'Conservatism in the USA', *Journal of Contemporary History*, 13, 4.
Nock, A. J. 1946 *Our Enemy the State*. Caldwell, Idaho: Caxton.
Nolte, E. 1969 *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism and National Socialism*. New York: Mentor Books.
Norton, P. and Aughey, A. 1981 *Conservatives and Conservatism*. London: Temple Smith.
Nove, A. 1983 *The Economics of Feasible Socialism*. London: Allen & Unwin.
Nozick, R. 1974 *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.
Nussbaum, M. 1999a *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, M. 1999b 'The Professor of Parody', *New Republic*, February
Nussbaum, M. 2001 *Women and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nussbaum, M. 2006 *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Nussbaum, M. and Glover, J. 1995 *Women, Culture and Development*. Oxford: Clarendon.
Oakeshott, M., ed. 1953 *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
Oakeshott, M. 1962 *Rationalism in Politics and Other Essays*. London and New York: Methuen.
Oelschlaeger, M. 1991 *The Idea of Wilderness*. New Haven: Yale University Press.
Offer, J. 2006 *An Intellectual History of British Social Policy*. Bristol: The Policy Press.
O'Gorman, F. 1973 *Edmund Burke: His Political Philosophy*. London: Allen & Unwin.
O'Gorman, F., ed. 1986 *British Conservatism: Conservative Thought from Burke to Thatcher*. London: Longman.
Okin, S. M. 1979 *Women in Western Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Okin, S. M. 1989 *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
Okin, S. M., Cohen, J., Howard, M. and Nussbaum, M. 1999 *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Ophuls, W. 1977 *Ecology and the Politics of Scarcity: Prologue to a Political Theory of the Steady State*. San Francisco: W. H. Freeman.
Organski, A. F. 1969 *The Stages of Political Development*. New York: Alfred A. Knopf.
Ortega y Gasset, J. 1972 *The Revolt of the Masses*. London: Allen & Unwin.
O'Sullivan, N. 1976 *Conservatism*. London: Dent.
O'Sullivan, N. 1983 *Fascism*. London: Dent.
O'Sullivan, N., ed. 2000 *Political Theory in Transition*. London: Routledge.
Ott, H. 1994 *Martin Heidegger: A Political Life*. London: Fontana.
Otto, R. 1972 *The Idea of the Holy*. Oxford and New York: Oxford University Press.
Owen, R. 1991 *A New View of Society*, ed. G. Claeys. Harmondsworth: Penguin
Palumbo, M. and Shanahan, W. O., eds 1981 *Nationalism: Essays in Honour of Louis L. Snyder*. Westport, Conn., and London: Greenwood Press.
Parekh, B., ed. 1975 *The Concept of Socialism*. London: Croom Helm.
Parekh, B. 1983 *Marx's Theory of Ideology*. London: Macmillan.
Parel, A., ed. 1983 *Ideology, Philosophy and Politics*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier Press.
Passmore, K. 2002 *Fascism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Pateman, C. 1988 *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
Pateman, C. 1989 *The Disorder of Women*. Cambridge: Polity Press.
Patterson, R. W. K. 1971 *The Nihilist Egoist: Max Stirner*. Oxford: Oxford University Press.
Paul, E. F., Miller, F. D. and Paul, J., eds 1989 *Socialism*. Oxford: Blackwell.
Paxton, R.O. 2005 *The Anatomy of Fascism*. Harmondsworth: Penguin.
Payne, S. G. 1995 *A History of Fascism 1914–1945*. Madison: University of Wisconsin Press.
Pearce, D., Markandya, A. and Barbier, E. B. 1989 *Blueprint for a Green Economy*. London: Earthscan.
Pearson, R. and Williams, G. 1984 *Political Thought and Public Policy in the Nineteenth Century*. London: Longman.
Pennock, J. R. and Chapman, J. W., eds 1978 *Anarchism: Nomos XIX*. New York: New York University Press.
Penty, A. J. 1906 *The Restoration of the Guild System*. London: Swan Sonnenschein.

Pepper, D. 1984 *The Roots of Modern Environmentalism*. London: Croom Helm.
Pepper, D. 1993 *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*. London: Routledge.
Pérez-Stable, M. 1999 *The Cuban Revolution*, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.
Perlin, T. M., ed. 1979 *Contemporary Anarchism*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
Phillips, A. 1995 *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
Phillips, A. 1999 *Which Equalities Matter?* Cambridge: Polity Press.
Pierson, C 1995 *Socialism after Communism: The New Market Socialism*. Cambridge: Polity Press.
Pierson, C. 2005 'Lost Property: What the Third Way Lacks', *Journal of Political Ideologies*, 10, 2.
Pilgrim, J. 1965 'Anarchism and Stateless Societies', *Anarchy*, 58.
Pilkington, A. E. 1976 *Bergson and His Influence: A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pimlott, B., ed. 1984 *Fabian Essays in Socialist Thought*. London: Heinemann.
Pirages, D., ed. 1977 *The Sustainable Society: Implications for Limited Growth*. New York and London: Praeger.
Plamenatz, J. 1971 *Ideology*. London: Macmillan.
Plant, R. 1974 *Community and Ideology*. London: Routledge & Kegan Paul.
Plant R. 1984 *Equality, Markets and the State*, Fabian Tract 494. London: Fabian Society.
Plumwood, V. 1993 *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
Pocock, J. G. A. 1973 *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. London: Methuen.
Pocock, J. G. A. 1985 *Virtue, Commerce, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pogge, T. 2002 *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
Pois R. 1986 *National Socialism and the Religion of Nature*. London: Croom Helm.
Popper, K. 1945 *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul.,
Porritt, J. 1984 *Seeing Green: The Politics of Ecology Explained*. Oxford: Blackwell.
Porritt, J. and Winner, D. 1988 *The Coming of the Greens*. London: Fontana, Collins.
Poulantzas, N. 1974 *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism*. London: New Left Books.
Primo de Rivera, J. A. 1972 *Selected Writings*, ed. Hugh Thomas. London: Jonathan Cape.
Primoratz, I., ed. 2002 *Patriotism*. New York: Humanity Books.
Primoratz, I. and Pavkovi., A. eds 2007 *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*. Aldershot: Ashgate.
Proudhon, P.-J. 1970a *What is Property?* New York: Dover.
Proudhon, P.-J. 1970b *Selected Writings*, ed. S. Edwards. London: Macmillan.
Proudhon, P.-J. 1989 *General Idea of Revolution in the Nineteenth Century*. London: Pluto Press.
Pugh, M. 1982 *The Making of Modern British Politics*. Oxford: Blackwell.
Puhle, H.-J. 1978 'Conservatism in Modern German History', *Journal of Contemporary History*, 13, 4.
Pulzer, P. G. J. 1964 *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*. New York: Wiley.
Purchase, G. 1995 *Anarchism and Ecology*. New York: Black Rose Press.
Quinton, A. 1978 *The Politics of Imperfection*. London: Faber & Faber.
Quinton, A., ed. 1967 *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
Qur'an 1954, ed. M. M. Pickthall. New York: Mentor Books.
Qutb, Sayyid n.d. *Milestones*. Damascus: Dar Al-Ilm.

Rabinow, P. and Sullivan, W. eds, 1987 *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley: University of California Press.

Radcliffe-Richards, J. 1982 *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry*. Harmondsworth: Penguin.

Rand, A. 1964 *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: Signet Books, New American Library.

Randall, V. 1991 'Feminism and Political Analysis', *Political Studies*, XXXIX, 3.

Raphael, D. D. 1976 *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan.

Rauschning, H. 1939 *The Revolution of Nihilism: A Warning to the West*. New York: Longmans Green & Co.

Rawls, J. 1971 *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, J. 1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Raz, J. 1986 *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.

Read, H. 1938 *Poetry and Anarchism*. London: Faber and Faber.

Regan, T. 1983 *The Case for Animal Rights*. London: Routledge & Kegan Paul.

Reich, W. 1975 *The Mass Psychology of Fascism*. Harmondsworth: Penguin.

Reiss, H., ed. 1955 *The Political Thought of the German Romantics*. Oxford: Blackwell.

Reynolds, S. 1984 *Kingdoms and Communities in Western Europe 900–1300*. Oxford: Clarendon Press.

Riasanovsky, N. V. 1969 *The Teaching of Charles Fourier*. Berkeley: University of California Press.

Rich, A. 1976 *Of Woman Born*. New York: W. W. Norton.

Ricoeur, P. 1981 *Hermenuetics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur, P. 1986 *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G. H. Taylor. New York: Columbia University Press.

Ritchie, D. G. 1902 *The Principles of State Interference*. London: Swan Sonnenschein.

Ritchie, D. G. 1903 *Natural Rights*. London: Swan Sonnenschein.

Ritter, Alan 1980 *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Roberts, D. 1979 *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*. Manchester: Manchester University Press.

Robertson, J. 1983 *The Sane Alternative*. Cholsey: Turning Point, The Old Bakehouse, private printing.

Robertson, J. 1985 *Future Work*. Gower: Temple Smith.

Robson, M. 2006 *The Rise of Fascism 1915–45*. London: Hodder Murray.

Rocco, Alfredo n.d. 'The Political Doctrine of Fascism', in *Readings on Fascism and National Socialism*. Denver: Alan Swallow.

Rocker, R. 1989 *Anarcho-Syndicalism*. London: Pluto Press.

Rolston, H., III 1988 *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadephia: Temple University Press.

Rorty, R. 1989 *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosen, F. 1997 'Nationalism and Early British Liberal Thought', *Journal of Political Ideologies*, 2, 2.

Rosenberg, A. 1971 *Selected Writings*, ed. R. Pois. London: Jonathan Cape.

Rossiter, C. 1982 *Conservatism in America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rothbard, M. 1978 *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. New York: Collier Macmillan.

Rowbotham, S. 1972 *Women, Resistance and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World*. New York: Random House.
Ruddick, S. 1980 'Maternal Thinking', *Feminist Studies*, 6, 2.
Ruggiero, G. de 1927 *The History of European Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
Russell, P. 1982 *The Awakening Earth: The Global Brain*. London: Ark.
Rustin, M. 1985 *For a Pluralist Socialism*. London: Verso.
Ruthven, M. 2004 *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
Ryle, M. 1988 *Ecology and Socialism*. London: Radius.
Sagoff, M. 1988 *The Economy of the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press.
Saint-Simon, H. de 1964 *Social Organization, The Science of Man and Other Writings*. New York and Evanston: Harper & Row.
Sale, K. 1985 *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision*. San Francisco: Sierra Book Club.
Samuel, H. 1902 *Liberalism: An Attempt to State the Principles of Contemporary Liberalism*. London: Grant Richards.
Samuel, H. 1945 *Memoirs*. London: Cresset.
Sandel, M. 1982 *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sandel, M., ed. 1984 *Liberalism and Its Critics*. Oxford: Blackwell.
Sargent, L., ed. 1986 *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*. London: Pluto Press.
Sassoon, D. 1996 *One Hundred Years of Socialism*. London: Tauris.
Schaar, J. 1981 *Legitimacy and the Modern State*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
Schenk, H. G. 1966 *The Mind of the European Romantics*. London: Constable.
Scherer, D. and Attig, T., eds 1983 *Ethics and the Environment*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
Schick, C., Jaffe, J. and Watkinson, A. M., eds 2004 *Contesting Fundamentalisms*. Nova Scotia: Halifax Publishing.
Schlosberg, D. 2007 *Defining Environmental Justice: Theories, Movements and Nature*. Oxford: Oxford University Press.
Schmidt, J., ed. 1996 *What is Enlightenment?* Berkeley: University of California Press.
Schmitt, C. 1985 *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Schochet, G. 1975 *Patriarchalism in Political Thought*. Oxford: Blackwell.
Schuettinger, R. L., ed. 1976 *The Conservative Tradition in European Thought: An Anthology*. New York: G. P. Putnam.
Schumacher, E. F. 1973 *Small is Beautiful*. London: Sphere Books.
Schwartz, B. 1951 *Chinese Communism and the Rise of Mao*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Schwarz, W. and Schwarz, D. 1987 *Breaking Through: The Theory and Practice of Holistic Living*. Bideford: Green Books.
Scott, J. W. 1919 *Syndicalism and Philosophical Realism*. London: A. & C. Black.
Scruton, R. 1980 *The Meaning of Conservatism*. Harmondsworth: Penguin.
Scruton, R. 2007 *Political Philosophy: Arguments for Conservatism*. London and New York: Continuum International.
Seliger, M. 1976 *Ideology and Politics*. London: Allen & Unwin.
Seliger, M. 1979 *The Marxist Conception of Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sessions, G. 1995 *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston: Shambhala Publications.
Shafer, B. C. 1972 *Faces of Nationalism: New Realities, Old Myths*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Shaw, G. B., ed. 1931 *Fabian Essays in Socialism*. London: The Fabian Society and Allen & Unwin.

Sheehan, J. 1978 *German Liberalism in the Nineteenth Century*. London: Methuen.

Sheehan, S. 2003 *Anarchism*. New York: Reaktion Books.

Shils, E. 1955 'The End of Ideology', *Encounter*, November.

Shils, E. 1968 'The Concept and Function of Ideology', *International Encylopaedia of the Social Sciences, vol.* VII.

Shklar, J. 1984 *Ordinary Vices*. Cambridge, Mass. and London: Belknap Press of the Harvard University Press.

Shorten, R. 2007 'The Status of Ideology in the Return of Political Religion Theory', *Journal of Political Ideologies*, 12, 2.

Sidgwick, H. 1897 *The Elements of Politics*. London: Macmillan.

Sieghart, P. 1986 *The Lawful Rights of Mankind: An Introduction to the International Legal Code of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Silverman, H. J., ed. 1990 *Postmodernism: Philosophy and the Arts*. London: Routledge.

Sim, S. 2004 *Fundamentalist World: The New Dark Age of Dogma*. London: Icon Books.

Simhony, A. and Weinstein, D., eds 2001 *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*. Cambridge: Cambridge University Press.

Simon, R. 1991 *Gramsci's Political Thought*, rev. edn. London: Lawrence & Wishart.

Singer, P. 1983 *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Oxford: Oxford University Press.

Skidelsky, R. 1975 *Oswald Mosley*. London: Macmillan.

Skinner, Q. and Sträth, B., eds 2003 *States and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Small, A. W. 1909 *The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity Press*. New York: Burt Franklin.

Smith, A. 2007 *Anarchism, Revolution and Reaction: Catalan Labor and the Crisis of the Spanish State, 1898–1923*. London: Berghahn Books.

Smith, A. D. 1971 *Theories of Nationalism*. London and New York: Torchbook Library.

Smith, A. D. 1979 *Nationalism in the Twentieth Century*. Canberra: Australian National University.

Smith, A. D. 1981 *The Ethnic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, A. D. 1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

Smith, A. D. 1991 *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.

Smith, A. D. 2001 *Nationalism*. Cambridge: Polity Press.

Smith, G. 2003 *Deliberative Democracy and the Environment*. London: Routledge

Smith, M. J. 1998 *Ecologism: Towards Ecological Citizenship*. Milton Keynes: Open University Press.

Smith, P. 1967 *Disraelian Conservatism and Social Reform*. London: Routledge & Kegan Paul.

Smith, P. 1972 *Lord Salisbury on Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Snyder, L. 1954 *The Meaning of Nationalism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Snyder, L. 1969 *German Nationalism: The Tragedy of a People: Extremism Contra Liberalism in Modern German History*. New York: Kennikat Press.

Sorel, G. 1975 *Reflections on Violence*. London and New York: Collier Macmillan.

Soucy, R. 1972 *Fascism in France: The Case of Maurice Barrès*. Berkeley: University of California Press.

Soucy, R. 1979 *Fascist Intellectual: Drieu de Rochelle*. Berkeley: University of California Press.

Soucy, R. 1986 *French Fascism: The First Wave (1924–1933)*. New Haven and London: Yale University Press.
Spencer, H. 1940 *The Man versus the State*. London: Watts & Co.
Spencer, H. 1994 *Herbert Spencer: Political Writings*, ed. J. Offer. Cambridge: Cambridge University Press.
Spencer, P. and Wollman, H. 1998 'Good and Bad Nationalisms: A Critique of Dualism', *Journal of Political Ideologies*, 3, 3.
Spencer, P. and Wollman, H. 2002 *Nationalism: A Critical Introduction*. London: Sage.
Spencer, P. and Wollman, H., eds 2005 *Nations and Nationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Spender, D. 1980 *Man-Made Language*. London: Routledge.
Spender, D. 1983 *Women of Ideas and What Men Have Done to Them*. London: Routledge.
Spretnak, C. and Capra, F. 1986 *Green Politics: The Global Promise*. London: Paladin, Collins.
Squires, J. 2000 *Gender in Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
Squires, J. 2007 *The New Politics of Gender Equality*. London: Palgrave.
Stafford, W. 2004 'Is Mill's "Liberal" Feminism "Masculinist?' *Journal of Political Ideologies*. 9, 2.
Stanlis, P. 1958 *Edmund Burke and the Natural Law*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Stavrakakis, Y 1997 'Green Ideology: A Discursive Reading', *Journal of Political Ideologies*, 2, 3.
Steger, M.B. 2008 *The Rise of the Global Imaginary: Political Ideologies from the French Revolution to the Global War on Terror*. Oxford: Oxford University Press.
Stelzer, I. 2004 *Neo-Conservatism*. London: Atlantic Books.
Stern, F. 1974 *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of Germanic Ideology*. Berkeley: University of California Press.
Sternhell, Z. 1996 *Neither Left nor Right: Fascist Ideology in France*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Sternhell, Z., Sznajder, M. and Asheri, M. 1995 *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Stirner, M. 1971 *The Ego and His Own*, ed. J. Carroll. London: Jonathan Cape.
Stirner, M. 2000 *The Ego and His Own*, ed. D. Leopold. Cambridge: Cambridge University Press.
Stoehr, T., ed. 1977 *Drawing the Line: The Political Essays of Paul Goodman*. New York: Free Life.
Strong, T.B., ed. 1992 *The Self and the Political Order*. Oxford, Blackwell.
Sullivan, A. 2006 *The Conservative Soul: Fundamentalism: Freedom and the Future of the Right*. New York and London: Harper Perennial.
Sumption, J. and Joseph, K. 1979 *Equality*. London: John Murray.
Sylvan, R. 1984/5 'A Critique of Deep Ecology', *Radical Philosophy*, in two parts, 40 and 41.
Talmon, J. L. 1952 *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg.
Talshir, G. 1998 'Modular Ideology: The Implications of Green Theory for a Reconceptualization of "Ideology"', *Journal of Political Ideologies*, 3, 2.
Tamir, Y. 1993 *Liberal Nationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Tännsjö, T. 1990 *Conservatism for our Time*. London and New York: Routledge.
Tawney, R. H. 1921 *The Acquisitive Society*. London: George Bell.
Tawney, R. H. 1964 *Equality*. London: Allen & Unwin.

Taylor, B. 1983 *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*. New York: Pantheon Books.
Taylor, C. 1985 'What's Wrong with Negative Liberty?', in *Philosophical Papers: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
Taylor, C. 1991 *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Taylor, M. 1982 *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
Taylor, M. 1992 *Men versus the State: Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*. Oxford: Clarendon Press.
Taylor, P. W. 1986 *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Terrill, R. 1974 *R. H. Tawney and His Times: Socialism as Fellowship*. London: André Deutsch.
Thomas, P. 1980 *Karl Marx and the Anarchists*. London: Routledge & Kegan Paul.
Thompson, J. B. 1984 *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press.
Thompson, W. 1963 *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most Conducive to Human Happiness*. New York: Augustus M. Kelley.
Tilton, T. 1991 *The Political Theory of Swedish Social Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
Tokar, B. 1987 *The Green Alternative: Creating an Ecological Future*. San Pedro: R. & E. Miles.
Tolstoy, L. 1974 *The Kingdom of God and Peace Essays*. Oxford: Oxford University Press.
Tomalin, C. 1992 *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*. Harmondsworth: Penguin.
Tong, R. 1989 *Feminist Thought*. London: Unwin Hyman.
Tormey, S. 2004 *Anticapitalism: A Beginners Guide*. London: Oneworld Publications.
Trevor-Roper, Hugh 1947 *The Last Days of Hitler*. London: Macmillan.
Tseng, R. 2003 *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*. Exeter: Imprint Academic.
Tudor, H. and Tudor, J. M., eds 1988 *Marxism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Turner, C., ed. 1979 *The Case for Private Enterprise*. London: Bachman & Turner.
Turner, H. A., ed. 1975 *Reappraisals of Fascism*. New York: New Viewpoints.
Turner, R. 2007 'The "Rebirth of Liberalism": The Origins of Neo-Liberal Ideology', *Journal of Political Ideologies*, 12, 1.
Turner, R. 2008 *Neo-Liberal Ideology: History, Concepts and Policies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Twining, W., ed. 1991 *Issues of Self-Determination*. Aberdeen: Aberdeen University Press.
van Parijs, P. 1995 *Real Freedom for All*. Oxford Clarendon.
Vernon, R. 1986 *Citizenship and Order: Studies in French Political Thought*. Toronto: Toronto University Press.
Viereck, P. 1950 *Conservatism Revisited: The Revolt against Revolt 1815–1949*. London: John Lehmann.
Vincent, A., ed. 1986 *The Philosophy of T. H. Green*. Aldershot: Gower.
Vincent, A. 1987 *Theories of the State*. Oxford: Blackwell.
Vincent, A. 1990a 'Classical Liberalism and Its Crisis of Identity', *History of Political Thought*, XI, 1.
Vincent, A. 1990b 'The New Liberalism in Britain 1880–1914', *Australian Journal of Politics and History*, 36, 3.
Vincent, A. 1992 'Socialism, Law and the State Tradition', in *Socialism and Law: Proceedings of the 17th Annual Conference of the Association for Legal and Social Philosophy, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft no. 49*. Wiesbaden, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Vincent, A. 1993 'The Character of Ecology', *Environmental Politics*, 2, 2.
Vincent, A. 1994 'British Conservatism and the Problem of Ideology', *Political Studies*, 42, 2.
Vincent, A. 1997 'Liberal Nationalism and Communitarianism: An Ambiguous Association', *The Australian Journal of Politics and History* 3, 1.
Vincent, A. 1998a 'New Ideology for Old?', *Political Quarterly* 69, 1.
Vincent, A. 1998b 'Liberalism and Environmentalism', *Environmental Values* 7.
Vincent, A. 2002 *Nationalism and Particularity*. Cambridge: Cambridge University Press.
Vincent, A. 2004 *The Nature of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
Vincent, A. and Plant, R. 1984 *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*. Oxford: Blackwell.
Viroli, M. 1995 *For Love of Country*. Oxford: Clarendon Press.
Vizard, P. 2005 *Poverty and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
Voegelin, E. 2000 *The Political Religion* in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, ed. M. Henningsen. Columbia: Missouri University Press.
Waldegrave, W. 1978 *The Binding of Leviathan: Conservatism and the Future*. London: Hamish Hamilton.
Walicki, A. 1989 *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
Walter, N. 2002 *About Anarchism*. London: Freedom Press.
Walzer, M. 1983 *Spheres of Justice*. Oxford: Martin Robertson.
Walzer, M. 1987 *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Ward, B. and Dubos, R. 1972 *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet*. Harmondsworth: Penguin.
Ward, C. 1973 *Anarchy in Action*. London: Allen & Unwin.
Ward, C. 2004 *Anarchism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Waxman, C., ed. 1968 *The End of Ideology Debate*. New York: Funk & Wagnalls.
Webb, B. 1926 *My Apprenticeship*. London: Longmans.
Webb, B. 1948 *Our Partnership*. London: Longmans.
Weber, E. 1964 *Varieties of Fascism*. London: Van Nostrand.
Weiss, H. J. 1967 *The Fascist Tradition: Radical Right-Wing Extremism in Modern Europe*. New York: Harper & Row.
Wempe, B. 2004 *T. H. Green's Theory of Positive Liberty*. Exeter: Imprint Academic.
Weston, J., ed. 1986 *Red and Green: A New Politics of the Environment*. London: Pluto Press.
White, S. 2003 *The Civic Minimum*. Oxford: Clarendon Press.
White, S. 2006 *Equality*. Cambridge: Polity Press.
Williams, H. 1983 *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.
Williams, H. 1988 *Concepts of Ideology*. Brighton: Wheatsheaf Books.
Williams, R. 1961 *The Long Revolution*. London: Chatto & Windus.
Wiltshire, D. 1978 *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*. Oxford: Clarendon Press.
Winstanley, G. 1973 *The Law of Freedom and Other Writings*. Harmondsworth: Penguin.
Wissenberg, M. 1997 'A Taxonomy of Green Ideas', *Journal of Political Ideologies*, 2.
Wissenburg, M. 1998 *Green Liberalism: The Free and Green Society*. London: Routledge.
Wolfe, W. 1975 *From Radicalism to Socialism*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
Wolff, R. P. 1970 *In Defense of Anarchism*. New York: Harper & Row.
Wolin, R. 2001 *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wolin, S. 1954 'Hume and Conservatism', *American Political Science Review*, 48, 4.
Wollstonecraft, M. 1985 *A Vindication of the Rights of Woman*. Harmondsworth: Penguin.
Wood, A. 1979 'Marx on Rights and Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 8, 3.
Wood, R. 2007 *Germany's New Right as Culture and Politics*. London: Palgrave.
Woodcock, G. 1972a *Herbert Read: The Stream and the Source*. London: Faber & Faber.
Woodcock, G. 1972b *Pierre-Joseph Proudhon: His Life and Work*. New York: Schocken Books.
Woodcock, G. 1975 *Anarchism*. Harmondsworth: Penguin.
Woolf, S. J., ed. 1968 *European Fascism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Woolf, V. 1929 *A Room of One's Own*. London: Hogarth Press.
Worster, D. 1977 *Nature's Economy: The Roots of Ecology*. San Francisco: Sierra Book Club.
Wright, A. W. 1979 *G. D. H. Cole and Socialist Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
Wright, A. W. 1983 *British Socialism*. London: Longman.
Wright, A. W. 1987 *Socialisms*. Oxford and New York: Oxford University Press.
Yearley, S. 1991 *The Green Case: A Sociology of Environmental Issues, Arguments and Politics*. London: HarperCollins Academic.
Young, I. M. 1990 *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Young, I. M. 1997 *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Young, I. M. 2000 *Inclusion and Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Zalewski, M. 1991 'The Debauching of Feminist Theory/The Penetration of the Postmodern', *Politics*, 11, 1.
Zerelli, L. 2005 *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
Žižek, S. 1989 *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
Žižek, S., ed. 1995 *Mapping Ideology*. London: Verso.
Zubaida, S. 1993 *Islam: The People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London: Tauris.

المؤلف فى سطور:

بروفيسور أندرو ڤنسنت (١٩٥٠-٢٠٠٨)

Andrew Vincent

بروفيسور أسترالى سابق للنظرية السياسية بجامعة كارديف Cardiff، بريطانيا، حيث كان فيها أيضا المدير المشارك لمركز المثالية. وكان زميلا زائرا بالجامعة القومية الأسترالية، وپروفيسورا زائرا بالجامعة الصينية فى هونج كونج. وكان مديرا لمركز الأيديولوچيات السياسية بجامعة شيفيلد (بالاشتراك مع مركز بجامعة أكسفورد)، كما كان مديرا لرابطة الدراسات السياسية للمجموعات المتخصصة فى الأيديولوچيات السياسية والمثالية البريطانية، بالإضافة إلى مناصب أكاديمية وديلوماسية كثيرة أخرى. ومن مؤلفاته العديدة الأخرى عن النظرية السياسية بالإضافة إلى الكتاب المترجم هنا: Modern Political Ideologies[الأيديولوچيات السياسية الحديثة]: Theories of the State[نظريات الدولة]، و Nationalism and particuliarity[القومية والخصوصية]، The Nature of Political Theory [طبيعة النظرية السياسية].

المترجم فى سطور:

خليل كلفت

كاتب ومترجم مصرى، كتب العديد من مقالات النقد الأدبى وقليلا جدا من القصص القصيرة فى النصف الثانى من الستينيات. وفى النصف الثانى من السبعينيات كتب (باسم قلم) العديد من المقالات والكتب فى مختلف مجالات السياسة المصرية والعربية والعالمية والمسألة الزراعية فى مصر ومسألة القومية العربية وغيرها. يعمل منذ بداية الثمانينيات فى مجال إعداد المعاجم اللغوية، والترجمة عن الإنجليزية والفرنسية، حيث ترجم العديد من الكتب فى مجالات الأدب والنقد الأدبى والسياسة والفكر، كما نشر العديد من المقالات والدراسات السياسية والثقافية واللغوية. ومن ترجماته فى مجال الفكر السياسىّ والاقتصادىّ والفلسفى: "ألكسى دو توكفيل: النظام القديم والثورة الفرنسية"، "مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها – وجهة نظر ماركسية"،"كيف نفهم سياسات العالم الثالث، نظريات التغيير السياسىّ والتنمية"، "الأساطير والميثولوچيات السياسية"،"وثائق محكمة الشعوب الدائمة للرابطة الدولية لحقوق وتحرر الشعوب جلسة بشأن قضية أرتريا، ميلانو، إيطاليا"، "تغريب العالم: دراسة حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم"،"مصير العالم الثالث"، "انهيار النموذج السوڤييتى- الأسباب والنتائج"، "حروب القرن الحادى والعشرين : مخاوف وأخطار جديدة"، "تجارة عادلة للجميع"،"تحولات عالمية عند منعطف القرن: دراسات ومقالات سياسية واجتماعية واقتصادية". وشارك فى ترجمة جماعية لمجلَّديْن من مجلَّدات "جامعة كل المعارف" وشارك فى ترجمة جماعية "معجم الماركسية النقدى"، كما ترجم كتب "عالم جديد" (بالاشتراك مع على كلفت). ومن مؤلفاته: "من أجل نحو عربى جديد"،معجم تصريف الأفعال العربية، (بالاشتراك مع حسن بيومى وأحمد الشافعى)، خطوات فى النقد

الأدبى،القرن الحادى والعشرون: حلم أم كابوس؟، و(باسم قلم) العديد من المقـــالات والكتب فى مجالات الاقتصاد والسياسة والفكر، ومن كتبه: الإقطـــاع والرأســـمالية الزراعية فى مصر – من عهد محمد على إلى عهد عبد الناصر [الاســـم الأصـــلى للكتاب: تطور الرأسمالية الزراعية فى مصر قبل ١٩٥٢]، حول أســـلوب الإنتـــاج الآسيوى. صدر له حديثا عن المجلس الأعلى للثقافة: ثورة يناير ٢٠١١: طبيعتهـــا وآفاقها، ثورة يناير ٢٠١١: الثورة والثورة المضادة فى مصر.

يقدم هذا الكتاب مدخلا شاملا إلى الأيديولوچيات السياسية الرئيسية خلال القرنيْن الماضييْن. فبعد استكشاف مفهوم "الأيديولوچيا" ذاتها، جرى تكريس فصول مستقلة لتفسيرات شاملة عن الليبرالية، والمحافظة، والاشتراكية، واللادولتية/الأناركية، والفاشية، والنسوية، والإيكولوچية، والقومية، والأصولية، جنبا إلى جنب مع تشديد أكبر على التأثير العالمى للأيديولوچيات. ويصوِّر المؤلف التشابك والتفاعل المعقَّديْن للأفكار الموجودة داخل وبين مختلف الأيديولوچيات. وبدمج واستيعاب أحدث التطورات والدراسات الأكاديمية فى هذا الحقل، يمدّنا الكتاب بالمسح الأكثر شمولا للأيديولوچيات السياسية الكبرى فى العصر الحديث.

الغلاف اهداء الفنانة: حنان محفوظ